JEAN GUITTON

JESUCRISTO

Meditaciones



BELACQVA

Jean Guitton

JESUCRISTO

MEDITACIONES

BELACQVA

Ronda de Sant Pere, 5, 4ª planta 08010 Barcelona
Empresa del Grupo Editorial Norma
www.belacqva.com
Primera edición: octubre 2005
Diseño de cubierta: Enrique Iborra

ISBN: 84-96326-51-9
Depósito Legal: B-36.609-2005
Realización editorial: Borealia
Impresión: Industria Gráfica Domingo, S.A.

Impreso en España – Printed in Spain

Índice

PRIMERA PARTE

JESÚS EN EL MOMENTO PRESENTE

I

LA CRISIS DE LA IDEA DE LA ENCARNACIÓN

¿Se ha planteado alguna vez, con claridad y con serenidad, lo que se ha denominado el «problema de Jesús»? ¿Podría haberse planteado esta cuestión antes del tiempo presente?

Durante estos veinte siglos de historia, los Padres de la Iglesia, los teólogos de la Edad Media y los filósofos espiritualistas de los siglos XVII al XIX, han considerado que este problema quedaba resuelto por la fe, la conducta, la tradición y la civilización cristianas. En el siglo XVIII, la crítica bíblica prácticamente no existía. Este punto central de Jesús no había sido afrontado por medio de objeciones fundadas en el estudio de los textos básicos que la fe considera como premisas divinas. Pascal, que tantos presentimientos tuvo a lo largo de su vida, se interesó más por el misterio de Jesús que por su problema. Se situaba ante Jesús tal y como la fe lo presenta e invoca, acatando el conjunto de la religión. Newman, cuyo pensamiento me ha interesado tanto, deja en blanco esta cuestión de los orígenes del cristianismo: estudia el desarrollo de la Iglesia desde el momento en que ésta se encuentra ya constituida en sus principios, a finales del siglo I. Incidentalmente

se refiere a la evolución del pueblo judío. Pero el intervalo que existe entre estos dos análisis, Newman lo supone y lo medita de forma constante aunque no lo discute de manera crítica. Fue necesario que llegaran el final del siglo XIX y la difusión entre el público instruido de los temas de la exégesis alemana, para que los pensadores cristianos se sintieran obligados a reflexionar sobre este fundamento de su religión, colocándose —como sus adversarios— sobre el terreno positivo de los hechos, de los textos y de la historia. Las grandes discusiones tuvieron lugar a principios del siglo XX, en tiempos del modernismo, cuando quedaron zanjadas por condenas solemnes por parte de la Iglesia. El gran público ha conservado de todo esto la idea de que se trataba de un problema insoluble para él, de un enfrentamiento entre sabios y teólogos, que sobrepasaba su competencia, y en donde podía verse cómo las autoridades se oponían unas a otras. Los documentos ya no escasean. Pero la dificultad de formarse por uno mismo una opinión tiene como resultado que cada cual desvíe su pensamiento: el creyente, para vivir de la fe; el incrédulo, para mantener sus dudas sobre la historicidad del Jesús evangélico. Y de nuevo se hace un silencio sobre esta cuestión primordial, que los querubines cubren con su sombra, como hicieron antaño con la puerta del jardín del Edén.

Sin embargo, es éste el punto donde la revelación se llena de razón, donde la eternidad se inserta en historia. Si este lazo de unión fuese sospechoso, si desapareciese o quedase anulado, entonces todo el resto de la religión quedaría sin ningún tipo de apoyo. ¿Qué serían entonces la fe, la teología, los sacramentos, si la resurrección no se hubiese producido, si la divinidad hubiese sido un mito? Todo dejaría de tener sentido. Los intentos de ciertos sectores modernos, como Bultmann, por conservar la esencia de la fe ahorrándose sus misterios, difícilmente pueden satisfacer a las almas religiosas. Sin embargo, ¡qué breve es el tiempo que los cristianos se reservan para plantearse el problema fundamental de Jesús, si lo comparamos con el tiempo que consagran a las

arquitecturas del pensamiento edificadas sobre esta piedra angular! He observado con frecuencia casos en que la pérdida de la fe comienza por las dudas sobre la historicidad del Evangelio. Una vez que las costumbres recibidas de la infancia acerca de este aspecto se han perdido es cuando las convicciones acerca de todas las demás cosas se tambalean. Las autobiografías de Renan, de Loisy y de Alfaric demuestran esta cuestión de que todo lo que reposa sobre un solo punto se desploma si este punto cede.

Entonces ¿cómo conseguir en estas materias una convicción que sea personal, sólida y razonable? Nos falta tiempo en esa vida precipitada que llevamos. El estudio crítico de los orígenes de la fe es difícil, y a veces, incluso, desalentador. Los conocimientos previos se han convertido en algo aparentemente muy numeroso y muy lento de adquirir; los especialistas, que en las ciencias forman un cuerpo unificado por la competencia, aparecen completamente divididos, porque existen tantas ciencias como convicciones distintas. Además, ¿nos reservará sorpresas el porvenir? El descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto da la impresión de que las arenas ocultan textos que obligarán a revisar el cristianismo. Entonces ¿qué sentido tiene formarse una opinión? Esa opinión será discutible mañana, en virtud de ciertos descubrimientos que hoy todavía no podemos prever. La ciencia histórica acumula más y más documentos y hace que cada vez más sea difícil dominar sus técnicas, y al mismo tiempo la paz del espíritu disminuye, algo necesario para recibir información. Con una mano retira lo que la otra le ofrece. Mientras tanto, crece la angustia y se corre el riesgo de que nuestra época se parezca a esos períodos de mutaciones bruscas, en los que se podría dudar de la continuidad de una especie biológica.

*

¿Qué ocurre, entonces, inevitablemente, en los escasos espíritus que piensan en estos problemas fundamentales?

Los prudentes se confían a los técnicos. Piensan que, sobre este problema de Jesús, conviene dejar la palabra a los historiadores de prestigio, como si se tratara de Pitágoras o de Tutankamon. La idea que se forman del especialista es la de un ser imparcial y limpio, formado por las disciplinas científicas, indiferente a las posibles soluciones que se puedan dar y nada comprometido con una creencia preliminar.

Este recurso del saber no es censurable, ni siquiera lo es la expectativa de un futuro que esperamos sea más reflexivo y esté mejor informado. Sin embargo, la condición del ser humano —sus limitaciones, su vinculación al tiempo, y su obligación de decidirse sin haberlo examinado antes todo— hace de esta actitud algo muy inhumano. En el resto de las investigaciones históricas, cualesquiera que sean, estas virtudes de expectativa, de confianza en los sabios, serían algo razonable. Pero aquí no estamos en presencia de un problema que permita aguardar condiciones más perfectas: cuando alguien se enfrenta a un incendio, no espera a tener el extintor en mejores condiciones. La desproporción entre la duración de la vida (sobre todo la que hace referencia a las horas tranquilas y reflexivas) y el tiempo que un especialista necesita para recoger algunos elementos precarios se ha hecho tan grande que nadie, ni siquiera un genio de la paciencia, puede tratar de reducirla.

Pero otras personas, más numerosas desde hace un tiempo, defienden la idea de que es necesario desligar la fe de toda investigación acerca de su fundamento histórico, no para debilitarla, sino para darle precisamente más fundamento y vigor.

Observo que en esta cuestión se cumple esa ley profunda que impulsa al espíritu, cuando las dificultades parecen insolubles, a que se busque un camino que las sobrepase. Y el mejor camino sería solucionar de forma inmediata esta cuestión, situándose por encima de ella. He advertido en muchos espíritus religiosos actuales (como antaño, cuando los místicos buscaban caminos abreviados) el deseo de situarse repentinamente en un lugar de certidumbre,

más allá de los problemas y de las contradicciones, de todas las controversias y de esos estudios críticos para los cuales no se sienten capacitados. En la «apuesta» de Pascal se adivinaba ya este deseo, que permite obtener una seguridad práctica instantánea sin tener que transitar por el largo camino de la reflexión. Y este mismo deseo aparece en la «quietud» de Fénelon.

Nuestra época merece una disculpa por dejarse seducir por la idea de recorrer un «camino abreviado». ¿Qué sentido tiene buscar a Cristo en un pasado que él atravesó como un relámpago y en unas circunstancias que se han hecho tan complejas para nosotros? ¿No tiene más sentido encontrarlo fuera de esos horizontes discutibles y lejanos, y hacerlo en el momento actual y presente? ¿Por qué tomarse tantas molestias en exhumar lo que pudo ocurrir hace ya veintiún siglos? ¡Dejemos de lado todas esas cosas! ¡Que el protestante se contente con el sentimiento de evidencia que invade con frecuencia al piadoso lector del Evangelio! ¡Que el católico se contente con la enseñanza de la Iglesia que le revela «la historia sagrada», sin tener que preocuparse por buscar ninguna comprobación, algo imposible además para sus facultades!

*

He advertido, por otra parte, que en nuestros días está disminuyendo la sensibilidad hacia lo singular y lo histórico. Hablando de una manera general puede decirse que «Jesús» interesa menos que «Cristo», y «Cristo» menos que la «humanidad».

Durante el transcurso de los siglos, se ha producido un ritmo en la marcha del pensamiento; a veces se dirige de lo singular a lo universal, y en otras retorna de lo universal hacia lo singular. Y lo mismo ocurre con el pensamiento cristiano, que unas veces va de Jesús a Cristo, como ocurría al comienzo de la fe, y otras va de Cristo a la humanidad de Jesús. Ahora bien: desde mi punto de vista, la fe de la generación presente considera menos a Jesucristo como hombre, muerto bajo el poder de Poncio Pilato, que al

representante de la humanidad global, al germen y primer sujeto pleno de ese Hombre total que se desarrolla en el espacio-tiempo, y cuyo empuje, pulsación y quejas sentimos tan vivamente en nuestro entorno. Incluso las almas místicas parecen más atraídas por el cuerpo místico de Cristo que por el Cristo particular (presente en un hombre concreto), y en menor medida por Jesús de Nazaret, tal como era en Sí mismo, cuando vivió en su tiempo. En la revista *Christus* apareció una encuesta que hacía referencia al estado de ánimo de los jóvenes. Voy a citar a modo de ejemplo el siguiente testimonio: «No encuentro a Cristo sino allí donde vive. Cuando leo el Evangelio, se me presenta inmediatamente la masa actual de hombres comprometida en sus sufrimientos. De modo que para mí Cristo son esos hombres en medio de los cuales vivo».

He observado también el deseo de acortar la distancia, no entre Cristo y el hombre, sino entre Cristo y la humanidad, entendiendo por humanidad ese hombre total que se desarrolla en el tiempo y que está presente de manera vaga a nuestro alrededor, principalmente en el mundo del trabajo, como un *Pléroma* visible. Cristo-Humanidad es el que atrae, sin rostro, sin rasgos definidos y sin referencia a una historia pasada. Esta tendencia parece caminar hacia la más alta adoración y recoger bastantes puntos de vista de San Pablo. Pero hay una diferencia notable: San Pablo hacía referencia al Cristo histórico, que se hallaba todavía plenamente presente en el recuerdo de todos. Alrededor de este ser singular, que él había visto y cuyos testigos conocía a la perfección, el Apóstol quería recapitular a toda la humanidad. Pero en nuestros días, cuando el rostro histórico de Jesús ha quedado borrado por la distancia y por las dudas críticas, ya no queda más que esa vasta humanidad, ese gran ser que se mueve de manera imposible de imaginar. Se corre el riesgo de hacer desvanecer a «Cristo» en la humanidad presente, y ésta —a su vez— en la humanidad futura[1].

Hemos conseguido que el sentido del origen se oscurezca. Y esto repercute inmediatamente sobre el sentido del fin: el fin de los tiempos se concibe como un gran anonadamiento y no como el

juicio definitivo, como el retorno de Aquél que, por ser el foco de la historia, será también su Juez.

Por esta razón, las investigaciones de los historiadores acerca de Jesús o sobre los comienzos de la Iglesia, a las que tan apasionadamente se entregaban las generaciones anteriores a la guerra de 1914, no interesan tanto a nuestros contemporáneos.

Cuando se vive en un período de alteración profunda, y cuando uno se ve coincidir con el fin, no de un siglo o de una época como la de nuestros padres, sino de una era y de una edad, la escala de la experiencia histórica debe dilatarse sobre tiempos mucho más amplios. Por otro lado, este esfuerzo por adecuar nuestra mente, no sólo a un tiempo limitado, sino en el tiempo de la historia completa, es algo plenamente cristiano: se encontraba implícito en los Libros sagrados de los judíos. En los primeros siglos del cristianismo despertó un gran interés, intensificado por la reflexión sobre la obra redentora de Jesús. Su más cualificado representante fue San Agustín, que escribió su *Ciudad de Dios* en las postrimerías de un «mundo». En la actualidad, por motivos análogos, los cristianos se sienten atraídos hacia los estudios universales a gran escala, que se remontan en el tiempo, parten de los mismos orígenes y recorren las crisis y los umbrales de las épocas. Eso que queda patente en la historia comparada y global de las civilizaciones, tal y como la presenta Toynbee. O también en la reconstrucción de la evolución de la vida, de la cual la humanidad es una parte sublime, como se observa en Bergson, en Edouard Le Roy o en el padre Teilhard de Chardin. Parece que la religión de Jesús ofrece más «clara» garantía de autenticidad si esta religión se sitúa en el movimiento vital, en la historia de la especie humana, y reconstruye el impulso de la misma.

El estudio de la génesis de la vida y de su emergencia, la historia de la humanidad encuadrada en la evolución de las especies, la trayectoria de esas macro-evoluciones, las hipótesis que hacen concebir sobre el futuro (aun cuando las duraciones estudiadas

sean infinitamente más extensas, y el modo de esos orígenes y mutaciones sea mucho más incierto e improbable) proporcionan a los cristianos de nuestro tiempo una teoría de conjunto «mucho más comprobable y más científica» que la explicación de algunos textos antiguos concernientes a Jesús. Estas perspectivas de los orígenes permiten a ciertas personas adherirse a Cristo de una manera para ellos más digna que la coexistencia de Cristo con el tiempo en su conjunto, ya que la faz de Jesús se amplía entonces sobre la pantalla del futuro.

Nuestra época es la primera en la cual, por razones basadas al mismo tiempo en la ciencia y en la técnica, no es absurda la hipótesis de un fin repentino de los tiempos históricos. Hasta ahora el hombre sabía que era mortal, pero no experimentaba esa mortalidad más que en su propio individuo; llevaba a la humanidad su esperanza de sobrevivir. Pero, desde ahora, la humanidad sabe que es mortal, y que incluso puede morir de muerte súbita. Se entiende, por tanto, que esta nueva perspectiva impulse a releer el Evangelio con una nueva dimensión, con el fin de entenderlo mejor. Pero para comprender bien un libro es necesario reconstruir su primer ambiente, y el pensamiento está orientado hacia la idea del fin de las cosas, hacia la expectativa del fin de los tiempos o de una grave mutación del tiempo, descuidando el retorno al pasado.

Cabe señalar, además, que en nuestros días el pensamiento, conforme va tomando auge, siente vacilación ante los interrogantes supremos sobre «Dios», «Jesús» y la «vida futura». Al menos, coloca todas estas cuestiones entre corchetes, dejándolas para más tarde. Esta suspensión es característica de nuestra época. Es tal vez peor que la duda, porque, de la duda, uno puede huir o al menos llevarla clavada como un sufrimiento, mientras que aquello que se ha puesto entre paréntesis permanece así para siempre.

Nuestra época tiene razón en buscar el vínculo, el desarrollo y la integración de todos los seres en una unidad más intensa. Y, des-

de este punto de vista, nos permite mantener contacto —de la manera menos artificial posible— con los sentimientos de la generación del siglo primero, cuando los cristianos tenían un sentimiento muy vivo de su comunidad, y cuando la cercanía confusa de la suprema reunión de todos los hombres les inspiraba la idea de que el tiempo iba a finalizar, como si el tiempo no fuese más que el instrumento de esa comunión de todos los seres, y hubiese debido detenerse en el momento mismo que se produjo la llegada de Cristo y de haber sido anunciado el Evangelio, cuando la humanidad hubo quedado ya consumada. En la actualidad, al igual que ocurre en los principios del cristianismo, se mira hacia adelante —no hacia atrás— y se hace con mirada global.

Pero los primeros cristianos tenían el Origen en sus corazones: cuando esperaban el Fin, lo que en realidad estaban esperando era el retorno del Origen. Para nosotros la cosa es diferente. Mencionamos con frecuencia la historia, pero tachando el significado del hecho histórico singular.

En nuestros días se menciona frecuentemente el retorno a la Iglesia de los primeros tiempos; se valora la lectura de la Biblia, y sobre todo de San Pablo. Pero en el conjunto de la Iglesia de los primeros tiempos, todo el pensamiento de San Pablo se sustenta secretamente en la afirmación de la resurrección, no como una idea revelada, sino como una experiencia palpable de la cual muchos hombres dan testimonio. Para seguir a un autor como Bultmann, en lo que éste tiene de acertado, numerosos teólogos católicos insisten en el carácter de la resurrección como misterio fundado en la fe. Pero lo hacen a pesar de no insistir en otro punto, que a todas luces es fundamental: la resurrección para el creyente es en primer lugar un milagro, un hecho sobrenatural. Y el lazo entre la fe y la comprobación, el dato fundamental sobre el cual gravita el testimonio apostólico, podría llegar a desvanecerse. Considero que en la actualidad se ha perdido el sentido del término «testimonio», que corresponde a la crisis de la idea misma de «hecho»,

que, por lo demás, tiene la misma raíz que ésta. Hay crisis también, y por las mismas razones profundas, de la noción de «Encarnación», entendida en su sentido histórico: la encarnación de un Dios hecho hombre y presente en la historia. Se podría comprender al Autor de la Vida independientemente de una Resurrección real, entendida en el sentido histórico. Se podría aplicar la eficacia de la Redención, prescindiendo de la realidad de la Encarnación, entendida en su sentido histórico.

Esto se debe, en parte, por la influencia que ha ejercido el pensamiento de Karl Marx y de Hegel. Para éste, que se ha convertido en nuestro tiempo en el maestro de maestros, como antes lo fue Aristóteles, no puede existir ningún hecho contingente fuera de nosotros, ni tampoco ningún tipo de testimonio que nosotros démos sobre este hecho inexistente. Las ideas es lo único que está presente en cada uno de nosotros y fuera de nosotros porque son las que constituyen la trama y el tejido del Acontecer, y cuya ley de secuencia y generación es descubierta por la dialéctica, ya que la Idea y el conocimiento de la Idea no son más que una misma cosa: el verdadero Dios que está «siendo». De la misma manera, a los ojos de un marxista, no hay lugar para hechos singulares ni para testimonios basados en personas; no existen más que soluciones colectivas, movimientos del pensamiento que expresan movimientos de masa. En cualquier caso, el mensaje difiere de cada persona y ha de desligarse de la misma. Pero esto no puede ocurrir para el cristiano. Sin embargo, se comprende que una inteligencia ligada —por una fe sincera— a la religión de Jesús, y que se apoya en la atmósfera intelectual del tiempo presente, tenga que realizar esfuerzos para mantener en medio de dicha atmósfera la unidad del espíritu, para concebir esta doctrina cristiana tan diferente a sus tendencias.

La realidad es que no existe más que un único camino para alcanzar el pensamiento de Jesús: en él hay también varias moradas. El mensaje del cristianismo se puede definir de diversas maneras, no

así lo que constituye su esencia, su estructura y su relación constitutiva. Esta relación esencial, que es la que hace que el cristianismo no sea un mito ni una filosofía, ni siquiera pura teología, es la conexión del hecho y de la idea en la unidad de una persona real, histórica, y a la que no se puede llegar si no es por el camino de la historia y del testimonio.

Con estas premisas, se llega finalmente a un punto de unión: al Jesús real, al Jesús resucitado, Autor de la vida, que ha resucitado verdaderamente. Estas palabras, que a algunos les gustaría atenuar, las he querido grabar bien en la inteligencia, mostrando por qué caminos mi razón llega hasta ellas.

*

He mencionado la perplejidad del hombre instruido, que quiere darse cuenta exacta de todas las hipótesis, y se encuentra con que debe aprender de la inmensidad de cosas. Sin embargo, para ser equitativo, conviene ver y subrayar todas las ventajas que nuestra época tiene por encima de todas las demás.

Ahora más que nunca, desde la época privilegiada del Origen, en la que se recogía la palabra misma, un hombre culto y atento puede formarse por sí mismo una convicción razonable, y con frecuencia situarse en la misma posición en la que se encontraban los primeros testigos. Como ha escrito Albert Schweitzer en su hermoso libro[2], después de más de un siglo de apasionadas investigaciones, tenemos ahora entre las manos los elementos de hecho, los textos críticos, los datos permanentes del Problema de Jesús. En adelante se podrán rectificar, lógicamente, las demarcaciones de bastantes fronteras. Pero las líneas del relieve, el peso del «pro» y del «contra», la repartición de lo oscuro y lo claro: eso se presenta ya nítidamente a la mirada de la inteligencia. No se podía decir lo mismo en tiempos de Pascal, de Spinoza o Richard Simon, que no disponían más que de datos rudimentarios, con frecuencia inexactos. Ni por supuesto tampoco en tiempos de

Hegel y de Strauss, que mezclaban unos hechos —todavía poco conocidos— con la dialéctica, creando la filosofía de la historia antes de hacer el inventario de la historia misma. Pero, después de los trabajos de tantos exegetas de todas las confesiones, poseemos ya un conjunto de conclusiones convergentes aceptadas por los espíritus moderados, así como una materia sólida y refractaria sobre la cual puede ejercitarse el pensamiento. Cuando las pasiones no están en juego, las conversaciones son posibles y fructuosas, y queda por fin abierta la era en que se puede dialogar sobre el objeto del «entredicho».

Ha comenzado el reflujo de esa marea abstracta y dialéctica que tendía de forma prematura a hacer que la mente concibiera síntesis. Parece que regresan los métodos de conocimiento que dejarán más lugar a la auscultación de las cosas singulares, y en los que se irá lo mismo de Jesús a Cristo que de Cristo a Jesús. Éste es precisamente el sentido que he querido dar a este libro, al colocar en su título la palabra más humilde que existe: Jesús.

Mi reflexión es fruto del ejercicio realizado durante la primera mitad del siglo XX. Lleva los colores de este movimiento histórico. Y, sin embargo, este trabajo es un trabajo de lógica: pero una lógica basada en el Testimonio que se enseña aquí por vez primera, según creo. Y el deseo del lógico es intemporal. Desearía que esta obra retenga su verdad aun en otras épocas distintas a la nuestra, cuando las perspectivas accidentales se hayan renovado de una manera imposible de prever ahora, pero dejando intacta la arquitectura del enigma. He tratado de dejar de lado lo efímero con el fin de discernir lo que hay de eterno en la oscilación del espíritu en torno a estos problemas, en las dificultades y en las soluciones. Sobre todo he querido dibujar la línea constante que deslinda la zona de las sombras con la de la luz.

Y como los pensamientos que voy a exponer están vinculados con las circunstancias de mi propia historia, mi deseo es hacer un esfuerzo de absoluta sinceridad: voy a hablar —en el umbral de esta

exposición— de las influencias que he experimentado en la formación de mis ideas, de los encuentros que han tenido importancia decisiva en el curso de mi vida.

En este tema acerca de Jesús, que está tan vinculado a la cuestión de la existencia, los libros no bastan, la soledad no es dichosa. Es necesario entablar relación con las inteligencias que han dedicado su vida a este examen, recoger sus testimonios y cotejarlos de manera silenciosa y en su contexto.

1 El investigador de *Christus* se hacía la siguiente pregunta «El Cristo amigo, sobre cuyo hombro nos sentíamos invitados a descansar, se va diluyendo en beneficio de un Cristo más interior, que se convierte en vida y principio de la vida Pero esta evolución no es posible en cada alma sino lentamente, por influencia de la gracia, y al albor de purificaciones en ocasiones muy dolorosas Cuando se pasa prematuramente de un estadio a otro, ¿no se corre el riesgo de soltar la presa por seguir a una sombra, y, abandonando la persona de Cristo, no adherirse más que a valores cristianos, notables sin duda, pero carentes de fuerza?»
Es curioso comprobar que en los actuales autores místicos se encuentra el mismo problema que con tanta intensidad había agitado a Santa Teresa de Jesús y a San Ignacio de Loyola ¿En qué medida el alma mística debe adherirse a la humanidad de Jesús? Pregunta constante en la mística católica, y que constituye su diferencia con respecto a las demás místicas, en las que el alma se pierde en Dios sin pasar por medio de una persona humana

2 *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Comercial Editora de Publicaciones, 2004

II

ENCUENTROS DURANTE EL CURSO DE UNA VIDA

Pienso que lo que nos viene de los libros es de menos peso que lo que se puede escuchar directamente de una palabra que ha permanecido viva.

PAPÍAS

Me gusta releer con frecuencia esta cita de Papías, que ha conservado Eusebio de Cesarea, y que constituye uno de los más antiguos documentos de la Tradición eclesiástica. Papías, que vivió a principios del siglo II d.C., hace referencia al trato y hacía preguntas a los Apóstoles o a los que habían conocido a los Apóstoles, porque —decía— no hay nada que valga tanto como «una palabra que ha permanecido viva». Lo entiendo perfectamente. Cuando la propia vista está fundamentada en una presencia histórica, de la que el tiempo, cada día, nos va separando más, interponiendo brumas, oscureciendo el recuerdo, es necesario entonces aferrarse con firmeza a esa presencia, aunque no sea más que por un solo eslabón. Desde que puse fin a la adolescencia, yo había sentido profundamente este deseo de presencia concreta y como comprobación de los objetos de la fe primera de los niños. Pero en

el siglo XX, transcurridos veinte siglos desde el nacimiento de Jesús, ya no podía tratarse de contacto. Confieso que nunca me he sentido atraído por las *Vidas de Jesús* o por las estampas históricas.

La contemplación de la tierra de Jesús me habría alejado más bien de él porque la presentía indiferente y vacía. Para alcanzar a Jesús, no me era posible ir por el camino de las reproducciones sino a través del trabajo del espíritu puro, y que con razón se debe llamar trabajo crítico, porque, entre todo lo que había recibido, trataba de determinar lo que era cierto, lo probable, lo dudoso y lo fabuloso. Me parecía, en una palabra, a aquel Teófilo a quien Lucas dedicaba su *Evangelio* y sus *Hechos*: necesitaba conocer «la solidez, la seguridad de la enseñanza en la cual había sido catequizado». Compartía también el pensamiento de Spinoza, para el cual las demostraciones son como miradas del espíritu.

Cuando tuve la edad suficiente, mis padres me permitieron viajar a París desde mi pueblo de provincias. En mi interior tenía la idea oculta de que sería en París donde podría encontrar a los maestros en materia de religión razonada, que hubiesen estudiado este problema de Jesús (para mí ya tan fundamental) con esos recursos del saber moderno, con esos métodos de prudencia, de los que la universidad me había dejado para siempre el interés. Deseaba que esos maestros fueran para mí lo que en su día vivieron Policarpo o Juan el Viejo cuando «escucharon» a los Apóstoles. «Naturalmente —me decía—, no puedo tener todavía suficientes conocimientos, aplicación, tiempo libre, para profundizar en sus trabajos. Si quiero compensar tales inconvenientes, será necesario que, por un método de comparación verdaderamente sinóptico, elija mis guías en diferentes escuelas y de diferentes tendencias, aunque tengan convicciones opuestas: entonces alcanzaré a entender sus postulados secretos, tal vez con más perspicacia de lo que puedan darse cuenta ellos mismos, porque las personas tienden a ignorar siempre sus propios compromisos. Podría olfatear sus estilos personales para entender hasta qué punto mezclan sus deseos con la realidad.»

Entiendo que este proceso pudiera parecer un poco presuntuoso para una persona tan joven. Pero la instrucción que había recibido en el liceo durante mi infancia, cuando convivía con compañeros de diferentes confesiones, y recibía las enseñanzas de los profesores que no tenían una fe positiva (ninguno de mis maestros fue jamás un profesor católico), y probablemente una tendencia innata en mí a desenmascarar los rostros, me había acostumbrado a distinguir, en todo lo que oía, la materia y la forma, el sonido y el sentido, los hechos y su interpretación. Por las tardes, mi madre, que me invitaba a ejercer la reflexión acerca de las experiencias del día, me ayudaba a intentar semejante discriminación.

En aquel universo de los años veinte comprendí muy pronto que el Proceso de Jesús —esa agonía en las inteligencias que durará hasta el fin— se hallaba en uno de sus más bellos momentos.

En aquel tiempo, Loisy daba por terminado su rectorado en el Colegio de Francia, secundado por Guignebert, a la sazón profesor en la Sorbonne. Yo asistía furtivamente a sus clases magistrales. Lo que me llamó la atención fue, no la sustancia de sus enseñanzas, sino el tono, ese acento de la afirmación que enseña más que las palabras, puesto que era una comunicación —sin mediación— entre espíritu y espíritu. Conservo en mi oído el recuerdo de aquellos acentos de certidumbre radical, algunos finos y sutiles, bastos, casi vulgares a fuerza de sencillez campechana: en suma, el tono de superioridad, aquí fría y allí ampulosa; una pasión contenida pero visible, debida tal vez a antiguos sufrimientos y que brotaba por heridas abiertas. Loisy explicaba el Evangelio de San Marcos; de él no quedaba casi nada que se debiera a Marcos. Guignebert explicaba a San Pablo, pero como si San Pablo fuera un jactancioso y un conminador.

Yo, que tenía el deseo y la esperanza de encontrar en estos maestros universitarios una ciencia imparcial un poco altanera y fría, me quedé sorprendido al comprobar que el espíritu científico del

Quartier Latin, en estas materias de exégesis, tenía —al menos según las apariencias— un tono de polémica y de resentimiento, como si la fe hubiera sido sustituida por otra fe menos ingenua pero más corrosiva, como si a la crítica le resultase imposible seguir siendo puramente crítica, es decir, serena, respetuosa hacia su objeto, impasible y dispuesta —durante su trabajo de reflexión— para aceptar cualquiera de las dos soluciones. Desde ese momento, esta impresión de la parcialidad de los «imparciales» me ha rondado siempre. En numerosas ocasiones me he cuestionado si el espíritu humano es capaz de poner entre paréntesis una fe (o una incredulidad) y examinar dócilmente los datos de la experiencia, dejándose conducir adonde aquélla no habría deseado llegar en un principio.

Por aquellos días entablé relación con Pouget, cuya original personalidad he tratado de reinvidicar[1]. Al menos él era paciente. Se planteaba las cuestiones, y volvía a colocarlas sobre el yunque cada mañana. Su naturaleza era apasionadamente curiosa, se preocupaba poco de las sutilezas y se sentía ávido de certidumbre positiva. Ejercitaba su buen sentido de una manera sosegada, lenta e inteligente. Y sobre todo me hizo comprender que el deber de un creyente era meditar el Todo, ejercitar la inteligencia, a veces como un arado, y otras como una cruz. La crítica debía convertirse en una herramienta, en la primera herramienta, en la reja del arado que zanja el suelo, desalojando hacia ambos lados las apariencias para revolver la tierra hasta lograr de ella su máxima fecundidad.

Ante todo era necesario escudriñar las Escrituras, compararlas unas con otras, evitando considerarlas de momento como inspiradas e, incluso, como verídicas; porque precisamente esto era lo que se trataba de investigar. No se las debía tratar en calidad de acusadas, para que recayera sobre ellas la sospecha de interpolación, ni tampoco se comenzaba por admitir que todo hecho portador de una idea era legendario, por ser significativo.

Pouget, que era un espíritu científico por su formación, con una evidente ansia de conocimientos concretos e históricos, creía en la existencia de un dato no ciertamente inmediato, pero sí sustancial, penetrable, refractario al comienzo, conocible finalmente, por poco saber y paciencia que se tuviera. El dato inicial sobre el que trabajar era la naturaleza y la historia; el segundo se hallaba en la historia: la historia de Israel y de la Iglesia de la cual el Evangelio era el eje privilegiado. Y, después, su vida pobre, humilde y no obstante agradable era un hermoso comentario del Evangelio.

Loisy era también campesino, pero de una casta desafiante. La crítica era para él lo que pudiera ser para un campesino moderno una máquina segadora-gavilladora-trilladora de último modelo, en la cual se hubiera ejercitado con entusiasmo, terminando por comprender la razón misma de su mecanismo. Cuando lo visitaba, unas veces en su piso de la Rue des Écoles y otras en su pequeña casa de campo en Montier-en-Der, me encontraba con un clérigo que había dejado de dedicarse a sus funciones, pero que seguía permaneciendo a la Iglesia y vivía en medio de los recuerdos clericales de su juventud. Pero, desde el momento mismo en que hablaba de un problema técnico, con repercusiones sobre la fe en Jesús, sus mejillas se encendían. ¡Aquélla era su humilde labor, y no permitía que nadie se interpusiera en ella! Logré discernir dos corrientes en su pensamiento acerca de Jesucristo. Como era hijo de su tiempo, Loisy dividía a Jesucristo en un Jesús presente sólo en la fe, y del que todo se podía afirmar, porque nada de eso afectaba a la historia, y un Nazareno histórico, cada vez más minimizado. Al fin de su vida, Loisy no afirmó nada acerca de este Jesús, salvo que había existido, y que había tenido un final desdichado después de haber agitado al pueblo. En cuanto al Jesús de la fe cristiana, consecuencia de una metamorfosis lenta y profunda, habitual en nuestra época en místicos laicos como Auguste Comte o Jaurés, muchos de ellos de tendencia marxista, éste se había convertido para Loisy en la Humanidad misma. El Jesús

de Loisy había terminado su carrera despojándose de la gloria divina y de la personalidad humana para identificarse con la Humanidad. Cuando me encontré con este profesor por última vez ya no creía en otra cosa que en esa Humanidad, recitaba el *Credo* colocando la palabra *Humanidad* en el lugar en que nosotros pronunciamos la palabra *Jesucristo*.

En 1939, en vísperas de la guerra, recibí un libro en el que Loisy ejercitaba su ironía a propósito de algunos ensayos que yo le había presentado. Me llamaba «Serapión», según el nombre del obispo de Thmuis que representaba a Dios con barbas; me trataba cual texto sagrado, y con el mismo trato que había dispensado el año anterior a P. L. Couchoud, aunque por motivos bien diferentes.

Alguien podría sentirse inclinado a creer que, en una misma época, los espíritus elevados que se ocupan de un mismo problema, deben por fuerza conocerse y frecuentar el trato común. Se saludan, sí, con la espada, y son corteses; pero el pudor, la indiferencia, el temor de verse contradichos hace que se encojan y apenas tengan verdadera comunicación entre ellos.

En 1934, me había encontrado con Bergson, en ese momento ocupado en leer el «librito encarnado» que Loisy, censor infatigable, había dedicado a las *Dos fuentes de la moral y de la religión*. Bergson era un ser tan discreto que de él no había salido nunca ningún tipo de manifestación sobre Jesús. Si lo había hecho era de manera confidencial, con palabras tales como que «no le extrañaba nada de lo que Jesús había dicho sobre Sí mismo». Sin embargo, Bergson no aprobaba los conocimientos a medias, y la exégesis no era su campo de especialización; se mostraba muy reservado en los terrenos en los que se juzgaba científicamente incompetente. Creo que podría haber manifestado la misma idea de Jesús que puede tener una persona corriente. Era muy agradable contemplar cómo un espíritu de este temple rendía honor al sentido común.

En ese encuentro en que le hablé de Loisy, me manifestó su extrañeza de que ese sacerdote fuera «tan poco místico»; atribuía la causa a la formación excesivamente intelectualista que se daba en el clero hacia el año 1880. Para él, el alma abierta no tenía necesidad de instrucción concentrada ni de problemática: no tenía ni siquiera necesidad de saber si Jesús había existido históricamente para percibir en los *Evangelios* una fuente inigualable de humildad humana. Además, los otros místicos en presencia de Jesús, el verdadero supermístico, daban la impresión de no haber analizado más que una parte de su ser.

Por esta razón Bergson, conocedor —por sus contactos con los sabios fundamentalmente psicólogos o sociólogos— de los albores del siglo XX, de la gran cantidad de postulados y fábulas lógicas que había en los resultados de las llamadas ciencias positivas cuando se aplican a las cosas humanas, y sabedor de cómo la ciencia fabrica y segrega seudo-hechos, de los que luego saca las conclusiones que había depositado allí previamente, desconfiaba de las conclusiones de Loisy. Para mis adentros me decía que Bergson era como esa multitud de almas que han leído y amado el *Evangelio*, que han sorbido de él la vida y que —sin tener ocasión de probar, sin atreverse a decir que la Crítica se engaña— conservan la idea de que los impugnadores no niegan en nombre de la sola ciencia, sino por una necesidad más secreta. Con frecuencia afirmaba que es sumamente imposible probar la Imposibilidad de un hecho, y que la ciencia adelanta asimilando —gracias a una dilatación de la inteligencia— ciertos hechos que antes se habían considerado «imposibles», inconcebibles, como se acababa de ver en los casos de la relatividad y de la mecánica ondulatoria. Bergson no se situaba en el terreno de las investigaciones históricas, porque era algo que le resultaba ajeno. Pero consideraba que, a este lado de la experiencia, se habría de encontrar la misma dificultad que surgía en los dominios estudiados por él, y que consistía en separar la operación del espíritu cognoscente y la naturaleza del dato. Sería necesario evitar esas composiciones híbridas de

prejuicios y observaciones, que se pueden llamar «lo positivo», y que responden a nuestros deseos, porque son el resultado de los mismos. Bergson deseaba una exégesis libre de postulados, de símbolos, que criticase sus propios métodos y procedimientos, que tratase de discernir lo que había de real en sus mismos métodos.

Pocos días después de haber escuchado a Bergson un comentario sobre la crítica que Loisy había realizado de las *Dos fuentes*, visité a Loisy en su refugio de Montier-en-Der. Ni Loisy ni Bergson hablaban el mismo lenguaje, y por eso no podían mantener relaciones. Son muchas las ocasiones en que me he quedado sorprendido de los abismos que separan los espíritus; pero nunca me sorprendí tanto, posiblemente, como en el día en que vi cruzarse en sentido contrario los dos destinos de Bergson y de Loisy: el destino del sacerdote que se hundía en la certidumbre de su error inicial, y el destino de un israelita educado en la fe judía, que posteriormente se mostraba indiferente en relación a la ciencia, y que se elevaba con lentitud y prudencia hacia el ser de Jesús expresado por el catolicismo, consumación del judaísmo. Caí entonces en la cuenta que, en el mes de octubre del año 1845, mientras Renan abandonaba el seminario a causa del *devenir*, Newman abrazaba el catolicismo alejándose del anglicanismo a consecuencia del *development*. ¡Una clara demostración de que los espíritus son diferentes, y de que las ideas que reposan en esos espíritus son también muy distintas! Pero yo no situaba estas cuatro opciones personales en un mismo plano; me parecía que Renan, en 1845, carecía todavía de experiencia, y que Loisy, en 1935, estaba poseído de una experiencia a la que no había logrado dominar. Mientras, Newman y Bergson se situaban en un terreno interior y más real.

Transcurridos diez días desde esa visita a Montier-en-Der, viajé a Jerusalén con el fin de conversar con el Padre Lagrange, que a la sazón era ya un anciano. Se celebraba precisamente su octogésimo aniversario. Él también había consagrado su vida al problema de Jesús, pero con el cuidado, en cierto modo terrenal, de ir confron-

tando cada detalle del Evangelio con los detalles de la tierra, de la historia y de las costumbres. Él no presentaba demostraciones. Su espíritu era más humanista que crítico, más teólogo que filósofo. Amontonaba los pequeños hechos verdaderos, las juiciosas observaciones con la innegable ventaja que proporciona el residir en los mismos lugares y mantener contacto con el suelo y con las personas. La balanza de esos cincuenta años de estudio en directo, llevados a cabo en colaboración con sus compañeros, era la de que no había objeción histórica alguna contra la veracidad de los Evangelios. Esto quedaba bien asentado, a pesar de las divergencias, a causa de las mismas divergencias, porque, según decía Heráclito, «la armonía invisible tiene más valor que la visible». Sobre todo estaba de acuerdo con la historia (profana) «salvo en lo que respectaba al milagro». «He querido demostrar a Jesús como se demuestra el movimiento: andando.»

Aquel hombre se hallaba en el atardecer de la vida, sin desfallecimiento, sin amargura, contemplando los 46 tomos de su revista, los 32 volúmenes de su colección, o más bien sin hacerles caso (los tenía detrás de su mesa), para continuar escribiendo con su letra menuda y sin correcciones. Raras veces venía conmigo de paseo a esa ciudad tan estrecha, tan grávida de rivalidades, con gentes de todas las naciones que se apiñaban en ella con indiferencia y con odio contenido. Me mostraba el camino de la Pasión y los zigzagueos de ese minúsculo perímetro. A veces subíamos a una torre, desde la que se divisaba toda la ciudad, esa ciudad ambigua por excelencia: que ciega e ilumina. O íbamos al Monte de los Olivos, desde el que Jesús pudo ver en la lejanía, recortándose sobre el cielo, el templo del monoteísmo que iría a abatirlo, y por el otro lado, hacia Betania, el horizonte sin límite, la aridez, la pobreza absoluta de la tierra. La única belleza de estos lugares, para mí, provenía de la luz y de su difusión. Cosa que al Padre Lagrange no parecía afectarle porque él consideraba que el estudio de los textos es lo único que hace ver cuál es la verdadera luz. «Regresemos a trabajar», decía.

En aquellos últimos tiempos conocí a Paul-Louis Couchoud, filósofo, médico, exegeta, analista, sutil observador de todo, cuyas obras había leído con curiosidad, asombrándome de la paradoja inaudita que manifestaban: Jesús es el Ser más grande de la historia, y sigue siendo todavía el más grande Habitante de la tierra, pero no ha existido en el sentido histórico de la palabra: no ha nacido, no ha sufrido bajo el poder de Poncio Pilato. Todo es fabulación mística.

Al principio no tomé en serio esos razonamientos tan extraños. Más tarde comprendí que, en los problemas en los que está en juego lo infinito, existen hipótesis extremistas (el ateísmo es una de ellas), excesos imposibles en los que la inteligencia se ve acorralada. En el caso del pensamiento, como en el del amor, el exceso es un lenguaje que puede encubrir una duda. Y a veces se acepta una opinión o una creencia, no por atractiva, sino porque todas las demás soluciones —salvo aquélla— nos parecen imposibles en el momento aquel de nuestra vida.

Más tarde Couchoud me explicó cómo había llegado a conocer y valorar a Anatole France. Como no tenía fe y tenía prejuicios sobre Renan, Anatole France se desligó de todo.

Couchoud hizo de Pascal con este Montaigne, o más bien hizo de Nietzsche: llevó sus observaciones escépticas hasta una postura radical. Al haber perdido la fe, «que no está en nuestro poder», decía citando a Pascal, y «que es la única que me hubiera permitido tomar los textos evangélicos en su sentido pleno, sin tener que someterlos a una peligrosa selección», y al no poder soportar la actitud de Loisy, que reducía a Jesús en un pobre hombre que apenas existió..., prefirió admitir que ese mínimo de existencia también debía ser anulado y que Jesús-Dios-y-Hombre no había existido más que para la fe. Al decir esto, no pensaba disminuir la fe en Jesús porque según su razonamiento Jesús había sido concebido desde un principio como Dios. Dios había muerto por nosotros, era el Cordero Inmolado. Era como un viviente intemporal,

sacrificado místicamente en una especie de misa eterna. Pero con el fin de satisfacer a los espíritus ávidos «de historia», género inferior de conocimiento, se había revestido al Dios-Jesús de una humanidad anecdótica, de una biografía bastante verosímil. Yo adivinaba que, en todos estos puntos de vista, había una búsqueda de seguridad. Al obtener como conclusión la inexistencia histórica de Jesús, el doctor Couchoud creía ofrecerle una superexistencia invulnerable a toda duda[2].

Lo que más me sorprendió de sus argumentos era que, antes de conocer a Couchoud, ya había alcanzado por medio de la reflexión la idea de que, en el fondo, no hay más que tres posiciones posibles con respecto a Jesús: la de Renan, la de Hegel y la de los creyentes, es decir, la que hace de la fe la prolongación abusiva de una historia verdadera —la de una historia sagrada tomada únicamente de la fe—, pero sobrenatural.

Para comprender cómo espíritus inteligentes y sagaces podían ser mitólogos, reflexioné acerca de las relaciones de la historia con la fe; estudié que, incluso entre los creyentes, existen temperamentos parecidos a esos incrédulos. San Pablo, que no había visto al Señor más que en el instante de Damasco (resuelto ya el problema histórico por su acuerdo con los Doce, los Tres y *Pedro*), no se interesaba por los detalles del Cristo histórico, y parece hasta no haber sentido pesar por no haberlo «conocido según la carne». Lo mismo ocurría con el discípulo desconocido que escribió la *Carta a los Hebreos*, que se centra en el Cristo «que era ayer, que es hoy y que será por los siglos». Lo mismo se puede decir del autor del *Apocalipsis*, quienquiera que éste sea.

Debe de existir, según pienso, un tipo de espíritus que tienen miedo de ver con los ojos de la carne, que se sienten más a gusto cuando su contemplación se centra en la esencia sin tomar como punto de partida la existencia. O, más bien, que habiendo conocido al Señor cuando éste vivió junto a ellos, prefieren desde entonces buscarlo delante o detrás, no entre los muertos, sino entre los

vivos eternos, como aconsejaba el Ángel de la Resurrección. Pero estos espíritus, cuando son cristianos, dan por cierta la historia y se basan en ella.

El doctor Couchoud llevaba hasta un grado inconcebible y desesperado esa indiferencia por el elemento histórico. En la actualidad es complejo decir hasta qué punto sigue manteniendo la tesis de la no-existencia de Jesús, existencia a la que ha llegado a desvanecer tanto que la ha reducido a la idea de que Jesús no es propiamente un hombre, que no se puede comprender plenamente a Jesús si no es considerándolo como Dios y que no puede haber «historia de Dios», hablando en sentido estricto. Digámoslo con otras palabras y de una forma más sencilla: «La Encarnación es un misterio insondable, y, sin embargo, a través de la Encarnación es como se puede comprender el hecho y el sentido del Evangelio.»

Esta doctrina difícil de aceptar, esta forma de pensar para mí imposible, me prestaba al menos el servicio de hacerme caer mejor en la cuenta de la paradoja inherente a la fe, la cual se halla disimulada por el hábito de creer: la paradoja de la coeternidad, de la consustancialidad de Jesús de Nazaret con Dios, a pesar de que Jesús está sometido al tiempo y a la historia, que se halla realmente temporizado y que es verdadero Hijo del hombre. Para decirlo con otras palabras: el problema de saber si Jesús es Dios no es un problema que se pueda poner entre paréntesis, como si, para darse cuenta de los hechos, bastase considerar a Jesús como el «jefe de los místicos». La pregunta: «Y tú, ¿qué dices de ti mismo? (¿Cuál es tu yo?)», sigue siendo la cuestión fundamental. Y la respuesta: «Jesús es el Mesías», además de no tener ya mucho sentido para nosotros, no basta para enfrentarse con el misterio y el equilibrio del Evangelio.

Entre la tesis de los críticos, según la cual Jesús es un hombre «deificado» por la imaginación, y la tesis que defienden los mitólogos por la cual Jesús es un Dios a quien la fábula ha convertido en hombre, la segunda me parece la que tiene un contenido más

religioso. Ésta se halla de acuerdo con el movimiento esencial: que va de Dios al hombre, es decir, Dios hecho hombre. En nuestros días cabe la posibilidad de encontrar espíritus religiosos, que se adherirían con gusto al cristianismo, a condición de que éste no tuviera nada que ver con la comprobación, y que se contentara con ser una especie de mito revelado.

André Maurois, al confesar su fe, escribió: «La única diferencia entre Alain y un católico ortodoxo era la de que, a aquél, le resultaba indiferente la verdad histórica de la religión; más aún, esta sola idea parecía escandalosa a sus ojos. "Lo que importa —decía Alain— no es si Jesús ha dicho una determinada cosa en un momento concreto, sino si esa cosa es verdadera". He aquí que su piedra de escándalo es también la mía. Esto no quiere decir que rechacemos creer, sino todo lo contrario: para creer, no tenemos necesidad ni de milagros ni de testimonios. Nuestra fe está más allá de los hechos».

Y, desde este punto de vista, he observado un extraño acuerdo entre la fe del «carbonero», y la inteligencia del «modernista» y del «integrista», todos ellos unidos contra aquél que, por métodos históricos (psicológicos, sociológicos), tratase de discernir, en la tradición bíblica, el punto de inserción de lo divino y su expresión a través de las zonas humanas de los lenguajes y de las mentalidades. La posición holgazana, que consiste en aceptarlo todo con igual fe o igual indiferencia, es mucho más fácil de sostener.

Para alcanzar la certidumbre no se debe diferenciar entre los milatintos planos de adhesión: se recurre a tomar la revelación en su conjunto, considerarla como un discurso verdadero, una palabra sagrada, fundada para los católicos en la autoridad divina y de la Iglesia; para los protestantes, en la evidencia íntima; para los incrédulos, en el poder de la ilusión mística y de las mentalidades primitivas. Siempre se deja más o menos sobrentendido que no está bien plantear el problema de si ha sucedido realmente todo aquello.

No tengo razón para insinuar que todas estas dificultades son propias de nuestro tiempo. Todas las épocas tienen semejanzas cuando se refieren al enigma de Cristo. Los vocablos cambian y los conceptos se renuevan pero la dificultad esencial permanece. Y esta dificultad básica tiene su fuente en el desacuerdo entre el ser compuesto de Cristo y la inteligencia occidental, acostumbrada a disociar.

La inteligencia de la especie humana, en el sentido que la ha limitado la educación griega (y posiblemente tal como es ella misma en su esencia o en su tentación), sentirá siempre repugnancia ante el misterio de un Dios-Hombre. O bien interpretará el hecho alegóricamente, como un hermoso mito pletórico de sentido; o bien diferenciará de un lado a Dios con su vida eterna y, del otro, al Hombre-Jesús, aunque lo hará sin relación íntima y real entre ambos. Lo puede hacer también aplicando a la naturaleza y a la historia, entendidas en toda su profundidad y en toda su extensión, lo que la fe católica profesa de la sola naturaleza humana de Jesús. Se trata de ver en el universo y en la humanidad una emanación, un modo, un momento del Ser divino y una especie de encarnación eterna y necesaria[3]. No es más ni menos que la idea del panteísmo (llamado a veces idealismo) que resurge cada vez con más fuerza. Y el marxismo presupone esta idea. En cuanto a creer —como lo hacen los cristianos— que el Eterno ha escogido un punto particular de la humanidad y de la historia, un lugar, un tiempo, una raza, una madre, una naturaleza humana para unirse a ella de una manera íntima, aunque sin confusión, eso no se considera factible, a no ser que se tome como una leyenda sacra o como una estructura lógica.

Cuanto más pensaba, tanto más se me imponía la idea de este trágico conflicto que se produce entre la manera habitual de pensar de los sabios y el dato clave del testimonio cristiano. Pensé que la situación del Concilio de Calcedonia era algo habitual que venía repitiéndose. Y, sobre todo, que la solución planteada por los nestorianos, que aíslan el Logos divino del Nazareno, en el que ese

Logos habita como en un templo, era la tentación más secreta para la inteligencia occidental.

El principal problema del cristianismo es determinar cuáles son las relaciones entre la fe y la historia. Existen grandes diferencias entre lo que dicen la escuela protestante y la escuela católica en cuanto a la solución de estos problemas. A diferencia de los católicos, que no se resignan al compromiso y cuyo espíritu lógico no admite contradicciones en un mismo plano, los pensadores protestantes se acomodan a una distinción más radical entre fe e historia. Aunque Jesús no hubiese resucitado según la verdad histórica, eso no impediría que según la fe únicamente hubiese resucitado. En este sentido el protestantismo es menos vulnerable a la crítica radical. Si la ciencia demuestra que Cristo no es lo que dice la fe, la fe no sufre detrimento por este motivo. Un católico latino que dude de la realidad histórica, lo que está haciendo es abandonar la fe en Jesucristo. Ocurre con frecuencia que un espíritu formado en el protestantismo y situado en la misma situación conserva su fe, su oficio de predicador y continúa con sus clases de teología en la Facultad.

Se entiende así que las facultades de Teología protestantes se hayan convertido en un lugar selecto para las investigaciones críticas en torno a la figura de Jesús.

En la escuela Dibelius, se emplea un término imposible de traducir: *Formgeschichte* o «historia de las formas», «crítica de las formas». Es un método modesto de descripción de las apariencias, cercano a la fenomenología de Husserl, y nacido, como ella, después de épocas que han esperado con exceso. Se hace abstracción del contenido evangélico para no retener del mismo más que su forma literaria: la anécdota, la narración milagrosa, el diálogo o la parábola. A La Fontaine se lo podría haber descompuesto de la misma manera. Pero no tendría interés ninguno el pulverizar las Fables. En el caso de los Evangelios, la pulverización facilita

el remontarse hacia una tradición común, que se transmite de forma oral. Gracias a esta descomposición se entrevé el Evangelio viviente que ha precedido al Evangelio escrito, lo mismo que los relatos preceden a las historias; los «relatos» y los «dichos» del Evangelio se repitieron en el seno de las comunidades vivientes, en las predicaciones, en las respuestas a los casos de conciencia. Y van por el mismo camino que el uso anterior, a través del Evangelio escrito, donde se adivina la vida de las primeras comunidades cristianas. Esto es lo que emparenta los Evangelios a los *Hechos de los Apóstoles* y a las *Epístolas*.

El siglo XIX (época que terminó con la primera guerra mundial) era un tiempo que gustaba ver obrar a las personas: era individualista como en los tiempos de Voltaire y romántico como en los de Víctor Hugo. Se apasionaba por San Pablo, persona de grandes resoluciones, a quien consideraba como segundo creador del cristianismo. Al terminar la guerra del 14, la humanidad entró en una fase más colectiva, algo que se manifiesta asimismo en la exégesis. Cuando se leen las Epístolas, lo que interesa es seguir los vestigios de la vida de la Iglesia: los himnos, los símbolos de fe, que son como las huellas de las situaciones realmente vividas. Ha habido una renuncia a estudiar los Evangelios como puros documentos, ligados unos a otros por vía de progenitura (como Claudel depende de Rimbaud o Valéry de Mallarmé). En lugar de intentar reconstruir la fuente primigenia de los textos, se ha llegado a la conclusión de que la verdadera fuente primigenia no era un texto muerto, sino una comunidad. Se ha comprendido cuál fue la actividad de la Iglesia en sus orígenes, y el sentido de la catequesis (como se lo denomina habitualmente), el Kérygma, nombre más utilizado todavía, palabra que significa «proclamación».

Estas investigaciones hacen que surja de nuevo, sin darle respuesta, el problema fundamental. La *Formgeschichte* atrae la atención sobre la emergencia de la enseñanza evangélica en la comunidad de los primeros fieles. Pero ¿cuál es la relación existente con esa comunidad de «pobres de Jerusalén» o de pequeños grupos dise-

minados por Asia Menor y Grecia, el origen misterioso y primitivo: esa mutación que separa los tiempos?

Todas esas formas de lenguaje, de predicación, de enseñanza, de símbolo, de culto, ¿qué relación guardan con el centro del que todas ellas emanan? El gramático, el estilista pueden estudiar las palabras de que yo me sirvo, sin hablar de mí. Es necesario saber si existo y qué es lo que he querido decir. Y más que nunca reaparece la cuestión de saber dónde está la causa y dónde el efecto. ¿Ha sido la comunidad la que ha creado el acontecimiento, o ha sido el acontecimiento el que ha creado a la comunidad? Y si ha habido acción recíproca entre ambos, ¿cuál ha sido el primero?

En este momento quien maneja el juego es Bultmann. Helenista, humanista, teólogo, exegeta, es el único que presenta un sistema completo acerca de los problemas que han llenado toda su vida, el único que no esquiva las cuestiones últimas, y que sobre todo discierne las posiciones filosóficas latentes en las exégesis. Bultmann considera que la revelación se reviste de cierto lenguaje expresado a través de mentalidades. Cuando se realiza este tipo de análisis, al que con asiduidad[4] yo también he llegado, entonces no puede menos que surgir la idea de que debe ser posible despojar al espíritu de sus vestiduras y revestirlo de expresiones acomodadas a las nuevas formas de pensamiento. De esta forma, el mismo mensaje se haría más accesible a un mundo que ya no lo reconoce como nuevo. Y si se tiene en cuenta que el pensamiento de Cristo debe atravesar los tiempos —especialmente cuando nos encontramos en el albor de los tiempos—, comprenderemos la necesidad de admitir que la subsistencia del cristianismo está ligada al problema de establecer una distinción entre sus expresiones muertas y las que continúan vivas. En las épocas de crisis, como la nuestra, se escucha más todavía esa necesidad de discriminar.

Pero ¿se puede aislar el espíritu? ¿Se puede, con la propia autoridad, infundir de nuevo el espíritu en formas distintas? Y sobre

todo, ¿es posible, en la actualidad, por medio de una operación intelectual y —como quien dice— quirúrgica, establecer una división entre el espíritu y sus expresiones, sin mezclar en todo esto ningún elemento arbitrario?

Es terrible el peligro de despojar al Espíritu del revestimiento que tomó con motivo de su emergencia evangélica. Porque se corre el riesgo de arrancar el trigo con la cizaña. Y, más aún, se expone uno a que esa nueva vestidura sea todavía más infiel de lo que era la antigua. ¿Por qué la filosofía alemana, expresada por Heidegger, tenía que ser más apta para la expresión de una revelación intemporal? Por lo que a mí se refiere, prefiero las imágenes cosmogónicas o escatológicas, la imagen de los cielos y de los infiernos concebidos como lugares adonde se sube o se desciende, la imagen del fin inminente de los tiempos, porque estas imágenes corrigen sus puntos débiles mostrándolos tal como son. Los conceptos de Bultmann, finalmente, disuelven el valor histórico de la resurrección, reducen finalmente la fe cristiana a la conciencia que el alma adquiere de su justificación por la cruz. La resurrección no es nunca otra cosa que esta significación suprema que se da a la muerte de Jesús y que el juicio por el cual Dios despoja a la cruz de su poder. La resurrección no puede ser histórica, porque, como escribe Jaspers, «un cadáver no puede volver a vivir». Entiendo que Karl Barth reproche a Bultmann que vaciara la fe de todo su contenido[5].

Encontramos a un pensador riguroso y firme, un ejemplo claro de disociación entre la realidad y la existencia, entre la historia y el misterio. Me parece que esta disociación vacía la esencia del cristianismo, la cual pronto se conservará únicamente en el catolicismo, que es el único que tiene el valor de mantener los fundamentos, pese al esfuerzo que supone mantenerlos. «Se han llevado al Señor y no sé dónde lo han colocado.»

*

En estos últimos años ha surgido un problema cuyo carácter es nuevo. En general, la renovación de nuestras perspectivas acerca de la Biblia y de los orígenes viene de un progreso o, al menos, de un cambio en los métodos de análisis. Unas veces son los eruditos los que, en sus cuartos de estudio, deciden adoptar tal o cual punto de vista. Otras veces, se llega con la lectura de las obras de los predecesores, aceptándolas u oponiéndose a ellas, de las que se obtiene algo nuevo, de las que se esperan grandes cosas. Pero la renovación sería muy diferente si partiera, como en las ciencias, no de una teoría, sino de un hecho innegable; por ejemplo, si se descubriera el texto de un quinto evangelio o alguna inscripción judía o pagana sobre Cristo y sus primeros seguidores. Ya no se trataría de una hipótesis, sino de una comprobación real. Los descubrimientos, que en general reciben el nombre de «manuscritos del mar Muerto», tienen este orden: se descubren textos datables, anteriores al acontecimiento de Jesús. Nos sitúan en presencia de un contexto hasta ahora desconocido, que ilustra la Escritura por medio de luz oblicua y que la priva de aquella exclusiva real que ella posee por la «canonización», la cual disuelve los contextos para no dejar subsistir más que el texto que es conforme con la fe de un cierto grupo.

Estos documentos nos muestran que, antes del «Movimiento» de Jesús, hubo otros «movimientos», que podrían compararse con él en algunos aspectos. Y entonces es un deber para el cristianismo el discernir en qué consiste la originalidad del origen. Se puede definir con más exactitud en qué radica lo esencialmente nuevo que aporta Jesucristo: ¡qué gran ventaja para una doctrina que, desde el origen, se ha denominado «la nueva»!

*

A lo largo de mi vida me he interesado por estas investigaciones, la mayoría de carácter filosófico, que tenían por objeto principal la significación del tiempo.

En la vida del espíritu, todo se comunica por medio de líneas interiores. Sólo que es necesario haber vivido bastante para conocerlas bien. Entre estos dos focos de mi investigación, existía una relación que he ido sintiendo con más fuerza. He comprendido que los solos métodos históricos no resolverán jamás el problema de la verdad histórica: no es porque esos métodos desprecien la filosofía, sino porque encubren una filosofía latente que no llega a explicitarse ni a ser objeto de examen crítico.

Un historiador de la religión lleva en sí mismo cierta concepción de la naturaleza y de la ley. Incluso diría más: del instante, del acontecimiento, de la duración, del acontecer. Más lejos todavía: de la relación entre el tiempo y la eternidad.

Por encima de los textos y de los dogmas, de las afirmaciones y de las negaciones, la reflexión se detiene siempre en este punto de partida. Kierkegaard cita la siguiente frase de Lessing: «Las verdades históricas contingentes no pueden convertirse jamás en pruebas de verdades racionalmente necesarias.» Y añade: «¿Se puede hacer salir de la historia una certidumbre eterna? ¿Se puede encontrar, desde semejante punto de partida, un interés que no sea el histórico? ¿Es factible fundar sobre el saber histórico una felicidad eterna?»

*

En esta obra lo que deseo es limitarme a expresar ciertas enseñanzas que he ido extrayendo de esta experiencia. No porque las crea originales, sino, al contrario, porque pienso que mi lector habrá tenido ya estas mismas experiencias, si es maduro, o las tendrá algún día, si es joven.

Decía que he vivido con la idea de que tenía que haber algún maestro en este «problema de Jesús» y de que yo no tendría más que sentarme a sus pies. Su palabra, basada en una vida de investigación, detendría toda oscilación en mi espíritu. La vida me enseñaría que no existía tal oráculo y la reflexión me señalaría además

que no podría existir nunca, porque siempre habría de haber sombra y luz; que no habría nunca ningún ser de tan alta erudición, saber, profundidad que pudiera hacer en mí mismo mis propias veces, y que, por consiguiente, era yo mismo quien, después de reunidos mis conocimientos y mis experiencias, debía tomar una decisión. Pero esta decisión quería tomarla reduciendo lo más posible la parte de oscuridad que la cubría, o más bien «por medio de una larga cadena de diversas consideraciones», como decía Descartes, a través de un progresivo crecimiento de la certidumbre, por medio del sentimiento de la imposibilidad de las soluciones inversas. Yo quería enfrentarme a las soluciones contrarias. No entendía que la idea de mi adversario fuera despreciable, sobre todo porque para aquél que piensa lo contrario, la idea es también una parte de su ser. Había frecuentado el trato con elevadas conciencias que se sentían consumidas por sus dudas sobre Jesús y que se erguían contra ellas por ver en las dificultades de la fe otras tantas impotencias del espíritu o el castigo por algún pecado contra la luz. Y sabía también que todo método es bueno, si se limita sólo a eso, y que toda apariencia es verdadera si se reconoce como tal.

Si el método —tan empleado por los modernos, y que recibe el nombre de «dialéctico»— tiene algún valor, éste es el de acostumbrarse a superar con esfuerzo el camino que va desde las apariencias a la verdad y que implica fases, compulsaciones de los «pro» y de los «contra», para tratar de alcanzar una verdad más comprensiva.

He intentado examinar con calma la posibilidad, la plausibilidad misma de las soluciones que no iba a escoger.

Estaba convencido de que mi creencia inicial me proporcionaba una ventaja intelectual. La fe es un acto, lo cual supone que triunfa sobre una posible duda, que es meritoria por permanecer en la sombra, mientras que la incredulidad es una declaración de absoluta seguridad. El creyente admite que, si tal hecho fundamental quedara impugnado, tendría necesidad de revisar su propia posi-

ción. «Si Cristo no ha resucitado —decía San Pablo—, vuestra fe es vana.» Pero apenas es posible escuchar a la crítica incrédula repetir la palabra de Renan: «Si el milagro tiene alguna realidad, mi libro es una sarta de errores».

Transcurrido más de un siglo de investigaciones críticas, creo que se podría distinguir —como hacen los estadistas y los caracterólogos— algunos tipos fundamentales de explicación en medio de la diversidad de las hipótesis.

«Cada tipo de pensamiento —decía Péguy— debe realizarse en su exactitud y en su plenitud, ser cosechado en su punto más elevado y ser realizado en su más bella forma; cada tipo de pensamiento debe lograr su más perfecto grado de madurez.»

Ahora bien: si se efectúa un examen de la historia de los últimos ciento cincuenta años, se observará cómo se reproducen siempre los mismos temas. La aplicación de nuevos métodos matiza, pero no altera, las escasas posiciones que se pueden escoger. Cuando a mediados del último siglo se inició el examen crítico de los orígenes, podían esperarse nuevos descubrimientos y que al menos una de las explicaciones, en particular, la de la ortodoxia, fuese científicamente insostenible. Pero nada de esto ocurrió. Hubo tan sólo ciertas rectificaciones de fronteras. Y así la obra de Strauss sobre la *Vida de Jesús* sigue siendo actual y, a mi entender, mucho más que la de Renan. Se podría tener la impresión de que, conforme más se avanza, menos innovaciones se dan. Y aun admitiendo que algún día salieran a relucir nuevos papiros, aunque se propusieran nuevas «atribuciones» (multiplicando lo que hasta ahora era tenido por único, distinguiendo diversas fuentes en donde hasta ahora no se había visto más que una sola), todos esos retoques no modificarían el relieve esencial.

Cuando trataba de enumerar los tipos de solución, como hizo en su momento Albert Schweitzer, me quedé sorprendido al ver que no eran numerosos, e incluso llegué a pensar, que no serían nunca más que tres: dos para negar, uno para afirmar.

Los seres a quienes yo había visto pensar podían encuadrarse en alguno de esos tres modelos originales.

Y esto es lo que voy a exponer bajo la forma de una meditación, entendiendo que este análisis es útil no sólo para el estudio del cristianismo, sino también para describir los caminos por los que circula el espíritu humano.

---

1 *Portrait de Monsieur Pouget,* Gallimard, *Dialogues avec Monsieur Pouget*, Grasset

2 Cierto día me permitió leer por encima una carta que le había escrito Claudel el día 24 de abril de 1951 «Querido amigo He leído con interés Le Dieu Jésus, que me ha enviado Ha mostrado usted de qué manera Renan, Loisy y Guignebert han ido minimizando sucesivamente la figura histórica del Redentor, de modo que apenas han dejado subsistir de ella gran cosa Era necesario que alguien volatizara lo que quedaba de esa temible, escandalosa e insostenible realidad Usted ha sido ese audaz, ese intrépido, como dice el P Monchanin, usted ha realizado la «hipótesis límite» Casi me entran ganas de felicitarle [ ]
»Jesús, si no me engaño, es para usted una realidad espiritual Eso es demasiado Usted lo presenta en negativo, como Mallarmé, que prefería emplear las palabras «callar» y «ausencia» para significar lo positivo Usted está encareciendo a Dios Nuestro Señor Su encarnación imaginaria es mucho más difícil de aceptar que la encarnación real Sería necesario para ello un esfuerzo verdaderamente heroico ¡Una especie de gracia!
»Sería más sencillo que usted gritase, como el centurión que acababa de traspasar de parte a parte el cuerpo de Cristo "¡Este era verdaderamente el Hijo de Dios!"
»No se tome la molestia de contestar esta carta Quería decirle solamente que no he sido insensible a ese gemido cristiano que logra brotar en medio de una afirmación desesperada »

3 Para conocer en más profundidad estos puntos de vista, me remito a mi obra *La Existencia temporal*, capítulo VI

4 Véase la introducción de *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*

5 En su obra *La dogmática, su camino entre el historicismo y el existencialismo*, Munich, 1955, H DIEM, concluye con estas palabras su análisis sobre Bultmann «La interpretación que Bultmann da de la noción de Kérygma (predicación) y que, en mi opinión, no es la del Nuevo Testamento, lo conduce, a fin de cuentas, a considerar como objeto de su teología no la historia de Jesús, sino únicamente la interpretación personal del creyente, que entonces no tiene ya relación con el aspecto histórico de esa historia »

SEGUNDA PARTE

EL DILEMA ETERNO

III

EL JESÚS HISTÓRICO

El primer camino

Quiero saber a ciencia cierta lo que pienso a propósito de Jesucristo cuando no tengo otro apoyo que yo mismo. Quiero también, en cuanto me sea posible, despertar en mí la inteligencia humana y reconstruir los pasos de una mente pura y sincera, carente de prejuicios, y que, habiendo leído las obras de la crítica y las de los apologistas de la fe, se esfuerce en analizar los «pro» y los «contra» y que sepa elegir según los dictados de su conciencia. Soy consciente de que se trata de una tarea difícil, pero es una labor sugestiva porque me obliga a poner en orden mi memoria, y velar por que mi pensamiento sea lo más claro y se halle lo más alerta posible: no me importa la reputación de saber, sino la búsqueda de la verdad. Propondré mi texto a algunos amigos para conocer de inmediato sus objeciones, que, estoy convencido, me permitirán ver mejor y profundizar más.

¿Cuál es mi punto de partida? No es sencillo encontrarlo. Quiero alejarme de lo conocido a lo desconocido, determinar al principio lo que es indiscutible, lo que todas las mentes estarían dispuestas a aceptar. Esto es difícil, porque en un tema en que se hallan inte-

resadas tantas partes de mí mismo no resulta tan sencillo desasirme de ellas para olvidar lo que sé o, más bien, lo que creo saber o creer.

Voy a tratar de circunscribir ese elemento indiscutible que no puede ser rechazado sin un punto de locura. Más adelante sabré si se puede salir más allá de él.

El punto de partida

Jesús: dos sílabas dulces de pronunciar, que han inspirado tantas existencias y tantas muertes. Para mí son dos sonidos que van asociados.

Pero no puedo impedir que estos diminutos signos, que han llegado a ser sagrados para mi raza y para mi país, me evoquen de inmediato a un personaje, a palabras y acciones contadas y situadas en el cómputo de mi tiempo occidental y que me trasladan a acontecimientos verdaderos o ficticios (algo que desconozco), pero, a fin de cuentas, muy recientes en este planeta en que el millón es una medida corriente. Una especie viva tiene una duración de veinte millones de años. Una cadena de unas sesenta personas bastaría para que, de relato en relato, viniera hasta mí una palabra, un pensamiento sobre Jesús. Él es reciente, está muy cerca de mí y está muy arraigado en las tres historias: la judía, la helenística y la romana. Si es una leyenda, ha tomado al menos sus precauciones en materia de cronología y se halla muy revestida de historia.

Una de las primeras cuestiones que me planteo, como haría cualquier personas sensata, es la de saber dónde puedo encontrar, en el año que escribo este libro, los textos mismos que hay escritos sobre Jesús. Se me hace referencia a las cuatro narraciones llamadas Evangelios. Pero estos manuscritos, ¿puedo verlos, tocarlos, leerlos? ¿Cuál es su fecha? ¿Y cómo se puede tener la certeza de que no son obra de un farsante?

Se me ha dicho que los manuscritos de los Evangelios —manuscritos que datan del siglo IV— se localizan en Londres, en el Vaticano, en Leningrado, y puede uno contemplarlos desde las vitrinas; se me ha dicho también que Virgilio, Lucrecia y otros muchos autores griegos y latinos nos son conocidos únicamente por copias mucho menos antiguas, lo cual no nos impide tenerlas como auténticas. Se habla de fragmentos de papiros, mucho más antiguos todavía, como los papiros Egerton, que al escribir estas líneas tengo ante mis ojos: son fragmentos desmenuzados, pero en los que puedo leer caracteres griegos bien trazados y que datan de mediados del siglo II. Hay algunos más antiguos todavía. En verdad que no dudo ni un solo instante: Jesús no ha sido inventado por algún monje del Bajo Imperio. Y es de destacar asimismo que, entre el acontecimiento verdadero o supuesto y la trascripción del acontecimiento por medio de signos gráficos (que en rigor podrían encontrarse en las salas de Egipto), ha transcurrido muy poco tiempo: ¿treinta años? Menos tal vez. Lo incontestable es que, hacia el año cuarenta de esta era que toma como punto de partida a Jesús, existía ya en los confines del Imperio romano un grupo de judíos que creían en un cierto Jesús.

Todo el problema se cifra en saber quién era ese Jesús, objeto de tanta propaganda y de tantas disputas. Y, en medio de este ambiente del siglo XX, después de la aparición de su figura, yo quiero determinar si ésta pertenece al ensueño de los hombres o a la realidad, si es histórica, si es verdadera.

La indiferencia de los modernos y el problema de la competencia

De la gente que me rodea, la mayor parte no tiene interés alguno en este problema en el que estoy metido. A los ojos de bastantes de nuestros contemporáneos es una cuestión que no tiene ningún interés. Y, si un discípulo viniera a hablarles de Jesús, sus palabras

caerían en la indiferencia, como un problema anticuado, que hace ya mucho tiempo que está resuelto y archivado. Esto se debe, en gran medida, a que Jesús, para ellos, está ligado a modelos que les parecen ya caducos, y, más que nada, a poderes que amenazan su libertad o que les parecen humanos, demasiado humanos. Si por casualidad leen un Evangelio, se sienten desconcertados: los términos, las doctrinas, las esperanzas no responden a su vocabulario, a su horizonte. Sobre todo, el milagro ha llegado a ser incomprensible para ellos, porque contradice a lo que la razón y la ciencia exigen, no guarda relación con lo que ellos ven en derredor suyo, y se les antoja muy poco diferente de los objetos del ensueño o de la ficción. Si fuera necesario traducir la impresión confusa de mis vecinos, tendría que hacerlo por medio de opiniones de este género: «Esto no me interesa, no me concierne. Además, no ha sucedido, porque no es posible.»

No es cuestión tampoco de ir a consultar a un especialista: ¿dónde encontrarlo, por lo demás, ya que las personas competentes se hallan divididas en este punto? La prudencia aconseja dar de mano a lo que es insoluble para nosotros.

Y aun en el caso mismo en que Jesús fuera algún ser misterioso con el que uno tuviera que entendérselas en algún lugar más allá de la tumba, sería muy excusable el no haber hecho caso de un mensaje presentado en forma sibilina y en condiciones muy diferentes de las que un espíritu moderno exige a las cosas verdaderas. Si este mensaje es real, es necesario confesar que no se asemeja en nada a lo que enseña la ciencia o incluso esa parte de la historia antigua de la que hay que examinarse en el bachillerato.

En un grado de cultura superior, un erudito, que tiene noticia por su oficio de todos los libros publicados acerca del problema de Jesús, hace confesión de ignorancia o impotencia. Por ejemplo, uno de los más insignes historiadores de este tiempo, Lucien Febvre, escribía el año pasado, al hacer la recensión de un libro de reflexiones en torno a Jesús, que no le había disgustado: «Queda una

semejanza periférica de hechos y de datos contradictorios, que circunscriben un vacío apenas habitado por una sombra casi imperceptible». He ahí en lo que van a parar nuestras investigaciones más técnicas: convergen en este juicio instintivo. Jesús: el hueco de una sombra, un vacío original.

En cuanto a mí, en el umbral de mi investigación, tengo demasiada esperanza y denuedo para seguir resueltamente ora a la masa, ora al grupo selecto. No me rendiré, al menos hasta que haya terminado la batalla.

Tengo espíritu de investigador, ávido de penetrar en las oscuridades; siento curiosidad por los enigmas, como dice la Biblia cuando hace referencia a Salomón.

Y entre los enigmas creo que este que concierne a Jesús es el que más debería apasionarnos, porque plantea el problema mismo del sentido de nuestra existencia. ¿Estaremos de más en este mundo? ¿Por qué transmitir el germen de esta vida que muere al poco tiempo? ¿Se puede condenar al suicida? ¿Hay alguna otra vida? ¿Cuál es? Todos estos interrogantes, más enérgicos en nuestro tiempo que en ningún otro, la ciencia no los resolverá jamás. Sé demasiado bien que la razón no basta para sacarnos de las dudas. Pero me pregunto: ¿no es factible pensar que, en medio de esta noche, exista alguna luz indiscutible, algo frente a nosotros que presente consistencia, alguna hendidura, alguna comunicación perpendicular (como quien dice), algún secreto, algún mensaje confiado a algunas personas? Hablo en términos inconcretos, y estoy persuadido de que esta esperanza (tal vez supersticiosa) de una información confiada, de una experiencia convincente, se encuentra secretamente en el espíritu de numerosas personas. Si se supiera que en alguna parte existía la apariencia de una experiencia seria acerca del misterio, cualquier intento por llegar a conocerla merecería la pena.

Ahora bien: aparte del caso de Jesús, no veo nada en el pasado que me ofrezca ni siquiera la apariencia de una experiencia sobre los

misterios del ser, sobre ese arcano que se encuentra más allá de mí. ¡Cómo se arrojan algunos, cual fieras hambrientas, sobre los más insignificantes alimentos! Para obtener algunos centímetros cuadrados de un papiro hecho pedazos, donde pudieran leerse tres palabras de algún Evangelio desconocido, o que nos hablase de algún vago maestro o profeta parecido a Jesús, están librando batallas los Estados, los políticos, las universidades y los bancos. Y esas lagunas miserables se pagan más caras que las más bellas obras de arte. Me parece que si el hombre no se sintiera refrenado por el miedo de parecer ridículo a algún otro hombre, semejante a él en este punto, confesaría que se interesa apasionadamente por este problema.

Cualquier occidental cristiano es consciente de que si su forma de vida y de pensamiento difiere del de los demás, se debe en el fondo a Jesús, o, por lo menos, a la sacudida provocada por la idea de Jesús.

Bien pudiera ser que el Evangelio me propusiera acontecimientos que para mí, hombre moderno, han llegado a ser muy inciertos. Pero su atmósfera es mi atmósfera: Jesús es mi fuente oculta. Precisamente las tensiones que se producen entre la dificultad de creer en Jesús y la necesidad de vivir de él, son lo que me irrita y me estimula a investigar. Lo que se trasluce del Evangelio me sorprende: sus palabras son duras; sin embargo, reconozco la resonancia que ese texto me ha provocado, resonancia que se va haciendo tanto más intensa a medida que voy leyendo otros libros, y establezco juicios comparativos.

Me siento inducido, casi constreñido, a medir mi inteligencia con este problema. Y, como ya lo he decidido, no exijo ninguna otra ayuda de ningún otro hombre. Mi método y mi orgullo son encontrarme solo con mi inteligencia: no veo otro medio de obtener una convicción verdadera.

Se puede argumentar que usted no tiene competencia. Pero ¿cuál es el significado de esta palabra? No nos encontramos en el terre-

no de la ciencia pura, en donde se van acumulando los resultados de los investigadores para formar un cuerpo del saber. Debe, pues, haber un momento de incertidumbre, en el que el especialista de exégesis, de historia de las religiones, adopte una decisión por razones que no están tomadas únicamente del campo de su competencia. ¿No podría suceder, tal vez, que esa decisión exista invisiblemente en el mismo punto de partida de sus investigaciones, y se haga sentir en sus omisiones, en sus silencios, en la manera de escribir, de clasificar los textos, los datos primitivos? En este problema de Jesús, en cualquier nivel que se le tome, los especialistas se hallan en campos opuestos: Celso y Orígenes, Porfirio y San Agustín..., y, para no remontarse a tiempos tan remotos, Spinoza y Pascal, Renan y Newman, y, en nuestros días, Loisy y Lagrange, Bultmann y Barth...

Digo que, en un enigma que lo abarca todo, y en el que siempre habrá sombras, aun cuando se haga luz, en el que las consecuencias de un juicio final gravitan sobre la conducta, en el que cada exceso de atención prestada a un detalle corre el riesgo de ocultar el conjunto (que es menester tener siempre ante la vista), la competencia suprema correspondería a un espíritu del que yo daría la siguiente definición. Deseo que sea sabio, erudito en las lenguas antiguas griega y semítica, en historia de las religiones, especialista en el Antiguo Testamento, y, además, psicólogo, psiquiatra, sociólogo en caso de necesidad, capaz de simpatizar con el alma religiosa: todas estas condiciones son ya difíciles de cumplir. Pero todavía son muy insuficientes. Hace falta, además, que esa persona competente sea capaz de someter a crítica sus certidumbres o sus dudas, que ponga cada verdad en su lugar, que sitúe la parte en el todo y el momento en la evolución: digamos, en una palabra, que debe ser filósofo, si es que la filosofía enseña todo esto. Pero no he llegado al fin de mis exigencias: quiero que esa persona sea también espiritual, que practique el bien, que tenga la misma altura de espíritu, el mismo género de relación con el infinito que

aquéllos a quienes debe juzgar, aprobar o condenar... Me doy cuenta de que es muy difícil definir la competencia, de que es cosa muy compleja, y, en grado sumo, absolutamente irrealizable. Imposible. Y esto me consuela.

Actitud del espíritu científico ante el milagro

Evidentemente, el primer obstáculo en mi camino es el milagro, la narración del milagro.

¿Qué hacer? ¿Habrá que decidir que el milagro no existe, e interrumpir inmediatamente mi investigación? No puedo hacerlo. Dejo su crédito, su probabilidad, su posibilidad al milagro, por lo menos en el sentido de un acontecimiento inasimilable a las reglas que hasta aquí definían para nosotros la posibilidad de un acontecimiento. La historia de las ciencias nos hace ver con frecuencia que el ingenio humano debe inclinarse ante la realidad de un hecho limitado, que antes se había juzgado como inverosímil.

Entiendo la objeción. El Evangelio no es un conjunto de observaciones, de testimonios, de verificaciones que tengan como objeto un único hecho limitado, juzgado como imposible por la ciencia precedente, como por ejemplo la suspensión del mercurio en el tubo de Torricelli en tiempos de Pascal. Este hecho limitado podía reproducirse y verificarse de manera indefinida. Cuando Röntgen descubrió por casualidad la fluorescencia de los rayos X, en el año 1896, aquel descubrimiento pudo parecer un prodigio. Pero ese prodigio fue reproducido inmediatamente millares de veces por todos los que quisieron hacerlo. Y ese hecho logró la aceptación general.

En el Evangelio no ocurre nada igual. No se trata de un hecho limitado y único, que puede ser repetido en idénticas condiciones. El Evangelio es un texto compuesto en gran parte por narraciones que presentan milagros.

Ahora bien: si para mí no hay nada más difícil de aceptar de golpe, ni nada más improbable que un verdadero milagro, nada hay, por el contrario, más fácil de componer, de escribir, de transmitir, que la narración de un milagro.

Y la prudencia y la razón aconsejan economizar las explicaciones. Cuando se puede explicar el rayo por la electricidad, es inútil molestar a Júpiter. «Cuando se busca una causa, es necesario no suponer lo que no sea necesario suponer.» Suponer más de lo que sea necesario significaría caer en la superstición.

Las personan creen, a veces, ver cosas extrañas. La prensa señala de vez en cuando, incluso en nuestros tiempos de incredulidad, algunas contemplaciones fastuosas. Las más recientes son tal vez esos platillos volantes que tan gran número de observadores han creído ver en el firmamento, y que han despertado de su sueño la hipótesis de la pluralidad de los mundos. Lo que se contemplaba era, en realidad, una modificación del aire y de la luz, uno de esos fenómenos súbitos de la aureola, de aurora, de halo, que el cielo nos regala a veces. Se ha creído que las perturbaciones debidas a explosiones atómicas han podido modificar el equilibrio de la atmósfera, ionizarla en proporciones más intensas. Y como esas apariciones dan la impresión de tener trayectorias improbables, espontáneas, caprichosas y casi voluntarias, resulta tentador lanzar la opinión de que son seres inteligentes los que las animan. ¿De dónde vienen, si no es de otro mundo? En cuanto se detiene la epidemia de esas visiones de platillos, la atención se fija en otros asuntos.

Hay quien dice que ha visto llorar a algunas imágenes sagradas. Y también en esto existen dudas: un caso real, extraño, inexplicable, mas observado en un contexto de temor o de deseo suscita una explicación preternatural. Nunca el engaño es completo. La idea de que existen seres racionales en otros rincones de este mismo universo es una idea plausible; no es demostrable que sea absurda. La idea de que el poder oculto detrás del universo siente

ternura hacia las penas de los hombres, como una mujer que llora por sus hijos, es una idea muy hermosa y tierna. Pero el vínculo de la primera idea con los platillos volantes, y el de la segunda con las estatuas de madera, si son reales, deberán ser probados de manera prolija y minuciosa. Se comprende muy bien el mecanismo de la ilusión, que toma como punto de partida una sorpresa. Entra entonces en acción la imaginación, creadora de fábulas. Provoca que descienda una creencia inverificable sobre un «pequeño hecho verdadero». Una sombra en la noche suscita la idea posible de una emboscada o un atentado; un ruido vago provoca la idea de dar un grito de socorro. En el fondo, la energía de la obra artística exalta con pobres medios los esquemas de belleza que tenemos adormecidos.

En el momento en que se produce un hecho extraordinario, el deber de la inteligencia es darle explicación coherente. Soy consciente de que los testigos de un acontecimiento pueden auto engañarse. Pueden mantener, con una mezcla de obstinación y de fidelidad, una afirmación inicial, de la que no se les hace desistir; mientras que lo que se espera de ellos es una observación exacta, imparcial, renovada, acerca de un acontecimiento que hubiese roto el orden de las leyes. Nos podemos preguntar si puede existir la observación de una de esas rupturas de la ley: porque, ante una aparente excepción de las leyes, el sabio suspenderá su juicio y apelará a una ciencia futura, mejor informada de las cosas que ocurren en lo recóndito del universo. Que no se me mencione el indeterminismo. En el caso en que la trayectoria de una partícula de materia, verdadera o virtual, fuese indeterminada, nada tendría que ver con un milagro. Y si, por abuso, se diese el nombre de «milagro» al acto indeterminado, sería necesario señalar que esos pequeños «milagros», innumerables en cada instante del cosmos, que se desvanecen y se compensan en la multitud, producen el orden estable de las cosas, lo cual es precisamente todo lo contrario del milagro. El milagro es algo singular por su misma esencia. Si se reprodujera con ritmos predecibles, como la prima-

vera, el milagro no se distinguiría, por sus apariencias, de un hecho natural.

Esto no quiere decir que una ruptura del determinismo sea, a mis ojos, imposible de creer. Quiero conservar la flexibilidad de mi razón para que ésta se halle dispuesta y abierta a todo.

Cómo la mente rechaza una comprobación atribuyéndola a simples apariencias

¿Qué ocurriría si ante mis ojos tuviera lugar un fenómeno claramente paranormal? Creo poder responder que mi primer deber sería el de desmentir el hecho y darle el nombre de apariencia.

Recuerdo que hace tiempo me hospedé en casa de un amigo en la campiña inglesa. Esa casa solariega contaba —¿cómo no?— con un fantasma. Durante la comida se habló del *ghost* con un tono mezcla de buen humor, de negación y de sentimiento del «después de todo, ¿por qué no?», que da tanto encanto a las conversaciones de los ingleses. A medianoche vi con mis propios ojos a ese fantasma salir de una puerta corredera y atravesar mi habitación. Me acuerdo muy bien de mis operaciones lógicas. No podía negar los datos de mis sentidos: no cabía duda de que era un ser humano, un joven con una horrible máscara china sobre su cabeza, y que lanzaba lúgubres lamentos. Pero, basándome en la idea de la imposibilidad, rechacé aquellos sólidos datos de mis sentidos, positivizándolos como algo producto de la pura imaginación. Aunque ese fantasma me hubiera golpeado, yo lo habría negado: lo habría considerado un «falso espíritu», una «cosa irreal», un simple «fantasma». Por este mismo mecanismo mi vista endereza el bastón —como decía La Fontaine— sumergido en el agua, y que ella ve aparentemente quebrado; no se puede negar la apariencia, pero yo la denomino con el nombre de falsa realidad, es decir, de «apariencia». Y entonces habrá que investigar las causas de esa apariencia ilusoria.

Cada uno puede estudiar en sí mismo esta operación soberana de la inteligencia que, ante «un «hecho» que es a todas luces una evidencia, que puede ser comprobado, no teme rechazarlo como ilusorio en nombre de un solo principio. Esto es imposible, por tanto —cualquiera que sea la fuerza de las pruebas, de la experiencia o incluso de la evidencia— se trata de algo que en el fondo es falso. Lo que no puede ser, no es. Creo que esta operación por la cual se juzga a la evidencia prueba la grandeza del pensamiento, el cual no permite nunca que se le contradiga. Muy grande debe ser la confianza que se tiene que tener en uno mismo, para llevar el timón de la experiencia.

Adivino la objeción a esta idea: en la mayor parte de los casos, el pensamiento es doblegado por la experiencia, por el testimonio, el hecho, y después entiende que tiene razón para hacerlo de esta manera. El razonamiento que desmiente a la experiencia es propio de Don Quijote: es el raciocinio que extravía, el raciocinio del loco. De ahí que sea muy difícil decidir si conviene someterse o dar un mentís a la experiencia.

Esto no impide que, por prudencia o por exceso de prudencia en todo lo que concierne a Jesús, intente primero el desmentido. Muchas cosas son las que están en juego para que no se ensayen todas las soluciones que pueden simplificar, y esto en interés de la razón y de la fe. La fe no debe quedarse con escrúpulos en la adquisición de sus certidumbres: es necesario que tenga suficiente denuedo para abrazar de manera provisional los motivos de la duda.

Regreso al problema que habíamos dejado en suspenso: escudriñar el dato inmediato e incontestable.

Emergencia y origen

¿Cuál debe ser el punto de partida? Creo que, en todo lo que hace referencia a las fuentes, es necesario distinguir entre la emergencia y el origen.

La emergencia es el momento en que aquello que ya existía sale a la superficie y se convierte en objeto de comprobación. Es el instante de lo que denominamos «nacimiento». Pero el nacimiento no es el verdadero origen, que se produce en indiscutible secreto.

La historia humana, lo que capta son las emergencias y no los orígenes, que se disimulan con mucha frecuencia. Es necesario acudir de la emergencia al origen.

Jesús no nos es conocido directamente sino por medio de una colección de textos escritos por personas creyentes, recogidos, seleccionados, preservados, venerados, defendidos por una sociedad, por esa Iglesia que se vincula con Jesús como con su fundador. Una Iglesia que ha sobrevivido al tiempo y que sigue siendo visible. La Iglesia es la emergencia que nos presenta el Evangelio, la narración del origen. O, como suele decirse, la Escritura es una parte, un aspecto de la Tradición. La Iglesia la precede, la suscita, la recoge y la mantiene.

Tomo como punto de partida la Iglesia, y debo decir —reduciendo mi comprobación al mínimo— que en la religión judía contemplo a un grupo de creyentes que, en lugar de aguardar al Mesías, están convencidos de que éste ya ha venido, y colocan en un pasado muy reciente el acontecimiento que los demás judíos trasladan al futuro.

Monseñor Duchesne, que poseía el genio del historiador y que se expresaba con un lenguaje sobrio, en cierta ocasión señaló: «¿De qué manera y en qué circunstancias comenzó, en ese mundo de Palestina, el movimiento que debería culminar con la fundación de la Iglesia? Todos los informes están de acuerdo en señalar, como punto de partida, a un grupo de personas que vivían en Jerusalén durante los últimos años del emperador Tiberio (30-37 d.C.). Estos primeros fieles invocaban como testimonio el nombre y la doctrina de Jesús de Nazaret, ejecutado recientemente por orden del procurador Pilato a instancias de las autoridades judías.

»Gran número de ellos lo había conocido vivo; todos sabían que había muerto crucificado, todos creían también que había resucitado, mientras que sólo una mínima parte de ellos gozaron de su presencia después de la resurrección. Éstos lo consideraban el Mesías prometido y esperado, el enviado, el Hijo de Dios, que debía restablecer en este mundo el reino de la justicia y dar al bien una brillante victoria sobre el mal. Había prometido la fundación de un reino, el reino de Dios, del que los malos serían excluidos y cuyo acceso estaría asegurado a todos los que se adhirieran a este Mesías. Su suplicio, es verdad, había retardado el cumplimiento de la promesa; pero ésta no tardaría en realizarse. Se poseía ya el fundamento de esta victoria en el triunfo conseguido sobre la muerte por la resurrección del Maestro. Éste se hallaba sentado a la diestra de Dios Padre, desde donde manifestaría su gloria y fundaría su reino.

»Mientras, sus seguidores trataban de difundir la buena nueva, el Evangelio, y de formar parte del grupo de los elegidos. Vivían en unión espiritual; una misma fe y una misma esperanza mantenía unidos a unos con otros. Sus jefes eran doce hombres que, en los años precedentes, habían vivido en íntima unión con Jesús, habían recibido de él las enseñanzas que luego difundirían en su nombre, y se encontraban en situación de poder atestiguar sus milagros. Esa intimidad con el Maestro no les impedía abandonarlo en el momento crítico, y sin resistencia habían aceptado su resurrección. Pero la convicción de esos hombres era capaz de soportar toda clase de contradicciones y pruebas. No se tardó en comprobarlo. Este primer grupo de fieles seguía imbuido de un espíritu judío. Entre ellos y los judíos piadosos no había apenas disidencia. Todo lo que creían, esperaban o practicaban los ciudadanos religiosos de su nación, lo creían y lo practicaban también ellos. Acudían al Templo al igual que los demás y se sometían a las observaciones comunes del mosaísmo. Un solo punto los caracterizaba: el Mesías, para ellos, no se contaba entre las indeterminaciones del futuro. Ellos lo habían encontrado, porque él se había presentado y se

había dado a conocer: estaban seguros de que lo volverían a ver pronto».

La existencia de esos primeros discípulos de un cierto Jesús, esos «pobres de Jerusalén» a quienes Pablo perseguía; la conversión de Pablo a ese cierto Jesús, sus viajes misioneros, la rápida expansión de un movimiento nacido de ese cierto Jesús, son la base de la roca. Lo que se debe hacer es pasar de ese cierto Jesús a un Jesús real. A nadie se le ocurrirá narrar en este estilo indirecto y de reflejo óptico la historia de Napoleón, de César o incluso de Sócrates. Así, acudo al origen, mientras que el texto del Evangelio me proporciona el medio de hacerlo.

Pero este Evangelio, que parece de una sola pieza, de una sola costura como la túnica de la Pasión, debe dividirse en dos partes, si queremos ser fieles a la posición que hemos adoptado hace unos instantes con respecto al hecho y a la apariencia.

Ensayo de un método de discriminación entre lo histórico y lo fabuloso

Mi intención es investigar, en esa mezcla de anécdota y de maravilla que parecen ser, a primera vista, los documentos evangélicos, lo que ha ocurrido verdaderamente en el sentido corriente de la palabra, y lo que ha sido añadido por la función creadora de fábulas.

La división que voy a establecer es una operación difícil, como lo son todas las delimitaciones de fronteras. Dónde se acaba el agua, dónde comienza la tierra firme: la espuma lo sabrá. En las cuestiones humanas, no hay nada que dibuje la silueta de una orilla o de un rostro humano. ¿Quién puede decidir que algo es imposible? El universo de la técnica está poblado de antiguas posibilidades: desde la máquina que marcha sobre raíles, hasta el vuelo de cosas más pesadas que el aire a la visión a distancia. Y la ciencia se

halla también entretejida de nociones juzgadas hasta ahora incompatibles y contradictorias. He escuchado a Bergson, con su voz serena y su lúcida ironía, decir que él no conocía ningún método a priori capaz de probar la imposibilidad de un hecho. Por supuesto que es factible. ¿Quién nos proporcionará entonces un camino recto y seguro para discernir lo que hay de sólido y seguro en los relatos del Evangelio, en donde todas las costuras son confusas y los límites aparecen borrados?

Cuando me planteo estas cuestiones, no me preocupo demasiado, ya que no se trata de esa distinción sutil entre lo posible, lo probable y lo improbable, y que debe hacer todo el que tenga espíritu de historiador, cuando explica los hechos antiguos e interpreta las intenciones de los protagonistas de la historia, o las verosimilitudes de un determinado acontecimiento. ¿Por qué decidió Napoleón atacar en 1810 a los rusos? ¿O ejecutar al duque de Enghein en 1806? Se pueden presentar toda una serie de razones, escoger unas, rechazar otras, sin tener certidumbre alguna que sea lícito proponerlas. Cabe también discutir durante toda la vida para saber si Sócrates era como nos lo presentó Platón, o si Homero se trataba de uno o varios poetas. No hay regla geométrica para hacer discriminación entre varias hipótesis posibles.

Pero éste no es nuestro caso: la señal que nos servirá para discriminar no es la regla flexible y sinuosa de la verosimilitud, sino la regla de lo posible y lo imposible. En este punto, el historiador de Jesús tiene sus ventajas sobre el historiador de César o de Alejandro. El historiador conoce de antemano ciertas cosas que no existen, porque son imposibles. Es fácil reconocer lo que es falso. Jamás ningún espíritu crítico se ha encontrado ante un trabajo de delimitación más sencillo.

Los críticos de todos los tiempos han empleado esta regla en lo que respecta al cristianismo: ¿Tal vez lo hiciera Pilato o Herodes? En cualquier caso lo utilizaron el rey Agripa y el cónsul Servio de los *Hechos*; Celso y Porfirio, Spinoza y Bayle, Voltaire y Diderot,

Hegel, Strauss, Taine y Renan, Loisy, Goguel, Jaspers y Bultmann. Es la norma regia que delimita estos dos campos, igualmente respetables y fuentes de vida para el espíritu, pero de los cuales uno solo tiene derecho al título de lo verdadero: el dominio de la razón y el del corazón.

Mi regla es fácil de aplicar, tan fácil como necesaria. Si declarase que todo es verdadero, si lo aceptase todo sin ninguna discriminación, entonces sería creyente, y no habría problema. Si lo rechazase todo, entonces sería más que escéptico, sería una especie de nihilista. Pero yo no estoy ni por la plenitud de la fe sencilla de las personas sencillas, ni por el vacío de la negación. Soy una persona moderada, poseo el sentido de lo posible y de lo imposible; soy historiador y psicólogo, y creo tener el sentido de lo verosímil y de lo probable. Me sitúo en el intermedio legítimo que hay entre el exceso de afirmación que constituye la fe descubierta, y el exceso de negación que no constituye la ciencia.

Voy a tratar de ejercitar mi mente entre estos dos límites, a la búsqueda de las verdaderas causas que llevan a los acontecimientos maravillosos, los resortes ocultos de la fe. Tendré la satisfacción de saber lo que ha ocurrido en la realidad, mejor de lo que lo sabían los que estaban complicados en esos asuntos y que se creían testigos verdaderos. Dos son las maneras de observar las cosas: la del simple que considera que el sol es una cercana bola roja de gran tamaño, y que daría testimonio de esto, si fuera necesario, y la del astrónomo que sitúa al sol en su lugar, que no niega la sinceridad del simple, pero que sabe que su testimonio no se refiere más que a la apariencia. Así, pues, yo no niego el testimonio de la gente sencilla, pero lo refiero a las apariencias.

Me enfrento entonces con el Evangelio. Todo lo que se manifiesta como contrario a las «leyes de la naturaleza», lo consideraré provisionalmente como algo ilusorio. Por ejemplo, la resurrección. En cambio, todo aquello que prepara y prolonga en el Evangelio esas afirmaciones anormales, lo consideraré como posible. No

afirmo que sea histórico. Pero al menos no será condenado sin previo examen, en virtud de razones superiores. Si se encuentra testificado, si concuerda con los contextos, si puede explicarse por motivos o móviles tomados del hombre mismo, si entra dentro de una evolución admisible, ¿por qué rechazarlo?

El Cristianismo no es una religión que haya surgido de la nada. Ha tenido que surgir de alguna cosa que se asemeje a lo que supone la fe, con excepción del milagro. ¿Por qué rechazar esos testimonios, sobre todo cuando son tan numerosos, concordantes y complejos, cuando están repletos de pequeños detalles imposibles de inventar y que se hallan confirmados, cuando descubro en mí mismo su verosimilitud en todo lo que atañe a la naturaleza humana? He afirmado que mi regla me obligaba a rechazar, por lo menos en sustancia, todo aquello que se refería a las apariciones de un hombre que ha escapado de la muerte. Pero ¿por qué iba a rechazar el relato de esa muerte, las circunstancias de ese proceso, de ese suplicio, de ese entierro? En cuanto a la fecha de esa muerte, me parece un poco sospechosa, porque es demasiado simbólica. Resulta que Jesús muere en el día de Pascua, lo cual es como un milagro anónimo, pero ¿por qué no? ¿Por qué no habría habido, al menos por una vez, una de esas coincidencias de las que brota la fe en una providencia?

Siento en este momento una gran satisfacción, porque observo con claridad la separación entre los dos lados de la experiencia, tal y como me ha enseñado con frecuencia la filosofía moderna: lo que proviene del objeto y lo que no existe sino en el sujeto pensante. Y a estos dos géneros, lo objetivo y lo subjetivo, corresponden dos series de resortes, de razones y de causas.

Lo objetivo y lo subjetivo

Estos acontecimientos que retengo como verosímiles, los explicaré por causas objetivas, tomadas de las circunstancias, de la at-

mósfera, del estado de la sociedad de entonces, o también por móviles tomados de la naturaleza humanaa la adhesión a un hombre excepcional, el amor y el temor, el resentimiento, el odio, el deseo de compartir la propia fe, etc., o incluso por poderosas experiencias que se encuentran en el origen de los movimientos místicos. Hemos visto nacer religiones pequeñas o grandes, abortadas o triunfales, ante nuestros mismos ojos, en cada momento: el marxismo es una de ellas. Estas mismas causas pueden aplicarse a los orígenes cristianos, con todas las transposiciones necesarias.

Ahora paso al elemento que rechazo de una vez y por principio, porque es milagroso.

Hay una cuestión muy clara: podría conservarlo todavía y buscarle una explicación verosímil. Por ejemplo, puedo decir que Jesús había preparado en Caná cántaros de vino (su regalo de bodas), o que en el día de la multiplicación de los panes había traído ocultamente panes para repartirlos entre aquellas pobres gentes.

Se trata de «explicaciones» de las que propusieron en su momento Venturini o Paulus, cuando trataron de escribir una historia natural de Jesús. Todo eso no es serio, y uno se sorprende de que tan grandes inteligencias se hayan ejercitado en estas cosas. Voltaire bordeó este género, pero no llegó a caer en él.

Lo desacertado de estas explicaciones, que agradaban todavía al sagaz Proudhon, consiste en buscar una razón objetiva para la narración de un milagro. Renan comprendió muy bien que en lo subjetivo es donde hay que buscar la causa de las creencias. El milagro era definido a la manera de Goethe, como el hijo mimado de la fe.

Puedo recurrir a un gran número de causas: las ilusiones de la percepción, las estructuras anormales de ciertos sujetos propensos a las alucinaciones, a los delirios, el contagio de los delirios...

Podría también recurrir a la debilidad intelectual de las masas, sus cálculos mezquinos, la necesidad que tiene la fe de inventar

pruebas inconscientemente, la seducción de agrandar siempre las cosas, los encarecimientos exagerados que se observan aun en los místicos...

O también a la presencia de temas religiosos anteriores, de tipos, de arquetipos, de ideas de milagros o de prodigios.

Incluso, probablemente, al poder del Espíritu que se revela poco a poco a través de la historia y lleva a la aparición, en ciertos momentos, de una idea nueva, un sentimiento nuevo, una fe reafirmada. Los que hayan leído a Hegel entenderán mi razonamiento.

En definitiva puedo emplear en la reducción de ese elemento milagroso inasimilable todos los recursos de las técnicas modernas: psicopatología, sociología de las religiones, psicoanálisis, dialéctica de la historia... La lista no es exhaustiva. Es curioso observar cómo, de cada nuevo método de análisis del espíritu que se ha ido descubriendo en estas últimas décadas, se pueden sacar inmediatamente aplicaciones que expliquen el elemento extraordinario del Evangelio, reduciéndolo a un proceso mental natural.

Existen otras explicaciones posibles, que los años venideros se dedicarán tal vez a precisar. ¿Quién sabe si esa técnica de las combinaciones, que parece que se va desarrollando cada día con el nombre de cibernética, no va a convertirse en la geometría del azar, soñada por Pascal, y que es capaz de reducir lo improbable a lo probable?

Y como, en el caso de Jesús, la inteligencia se interesa en esa «naturalización», es probable que las diversas explicaciones se nutran y se combinen, de forma que lo que hay de incierto en la una se complete por lo que también hay de incierto en la otra. Con frecuencia nuestras certidumbres vienen de este género de intercambio.

Son numerosas las historias de Jesús que se han escrito según este criterio de discriminación. Seguirán apareciendo cuando yo haya fallecido. En su libro *Investigaciónes sobre la vida de Jesús (desde Reimarus a Wrede)*, Albert Schweitzer ha realizado la catalogación. En

mi opinión los nombres de los exegetas tienen poco interés. Lo destacado es el tipo de pensamiento anterior al intérprete eventual que lo representa actualmente en el escenario del mundo. Por lo demás, una figura que nosotros consideramos ilustre lleva este tipo de discriminación crítica al más alto nivel artístico, de manera que logra disimular sus puntos débiles de una forma admirable, al mezclar en todo ello su alma. No se conoce, no se ama, no se describe bien más que a sí mismo. El verdadero método para renovar un tema o para llenar sus vacíos, es el de transfundirse en él. Y eso es lo que hizo Renan.

Veamos, a título de ejemplo, lo que yo denominaría explicación crítica por el sistema de discriminación: es la explicación que da Renan de la Resurrección: «Cualquiera habría podido anunciar desde el sábado que Jesús habría de revivir. La pequeña sociedad cristiana, en ese día, obró un verdadero milagro: resucitó a Jesús en su corazón por el inmenso amor que le tenía. Esta sociedad decidió que Jesús no podía morir. El amor de estas almas apasionadas fue más intenso que la muerte, y como lo normal de la pasión es ser comunicativa, encender como llama el sentimiento que a uno le embarga y propagarlo de manera indefinida, Jesús, en cierto sentido, a esta hora, había ya resucitado. Basta con un hecho material insignificante que permita creer que su cuerpo ya no se encuentra entre nosotros, y el dogma de la resurrección quedará establecido para siempre.

»Las ciudades orientales enmudecen después de la puesta del sol. Así, pues, el silencio era muy profundo en el interior; todos los pequeños ruidos que se producían por casualidad eran interpretados en el sentido de una expectación universal... La expectación crea de forma natural su objeto. En estas horas decisivas, una corriente de aire, una ventana que se cierra de un golpe, un murmullo fortuito determinan la creencia de los pueblos durante siglos enteros. Al mismo tiempo que se sentía el soplo de aire, se creyó oír sonidos. Algunos afirmaron que habían distinguido la palabra *shalom*, felicidad o paz.»

Cuarenta años más tarde, Loisy, que era muy crítico si lo comparamos con Renan, utilizó de nuevo este mismo método de discriminación: porque no es posible sustraerse a la lógica de sus principios.

Loisy partía de la idea de que ha debido de existir, aunque nadie lo haya visto jamás (pero es necesario para explicar la génesis de la fe en Jesús), un evangelio natural y sin verdaderos milagros, que fue su primitivo estadio. Loisy explica el origen de la siguiente manera: «Jesús enseñaba y hacía milagros. Los hacía casi a pesar suyo. Desde su primera visita a Cafarnaum, se le llevaban enfermos para que los curara. Su propia popularidad le asustaba; temía que el taumaturgo fuera a perjudicar, en sí, al predicador del reino, y entonces se alejó de Cafarnaum. Vana precaución. Con el primer impulso, no se detiene el movimiento. Jesús quería predicar y convertir. Para eso, tenía que obrar curaciones. Tal vez, llegaron a atribuirle la resurrección de muertos, por lo menos la de una joven por cuya curación se le había rogado, y a la que Jesús había encontrado ya muerta, cuando entró en la casa. ¿Tenía derecho a rehusar el alivio que Dios operaba por sus manos? Jesús obraba con particular eficacia sobre la categoría de enfermos a los que se había considerado como especialmente poseídos por el demonio, sobre los afectados por desequilibrios nerviosos o perturbaciones mentales. Él les hablaba con autoridad, ordenaba a los demonios que los abandonasen, y la calma volvía —al menos por algunos instantes— a aquellas almas turbadas e inquietas».

En el fondo, Loisy lo que hace es sacar de nuevo a relucir la idea de Tácito, de Celso, de Porfirio, la de los judíos de todas las épocas, la idea que ha popularizado Voltaire: la del eterno escéptico. Jesús ha sido un hombre, difícil de conocer, condenado (con razón o sin ella, ¿quién puede saberlo?), y exaltado después por el fanatismo. Renan varió ligeramente el tema eterno enseñado ya por Mahoma: Jesús es un gran profeta, el más hermoso (tal vez) de los hombres.

Este método de discriminación tiene una gran ventaja: facilita la escritura de una historia de Jesús. No se hace —decía Renan— la

biografía de un Eón o de un Dios. Pero, apoyándose en el espíritu crítico, se puede reconstruir la vida de Jesús como la de un personaje extraordinario.

Crítica de la crítica

He aplicado a Jesús un método de disociación. Desde el punto de vista de la razón crítica, era el método que me parecía más honesto, el único científico, el único digno de «la razón», tal y como se entiende esta palabra desde hace dos siglos.

Existen algunas dificultades. Es una característica de cualquier procedimiento crítico el poder aplicarse también a sí mismo. Se plantean dudas, pero ¿por qué detenerse en el camino? Si la duda es lícita, se puede dudar de la duda, se puede dudar de las razones que se tienen para dudar. Si se admite que es legítimo criticar, ¿por qué no criticar a la crítica? La peor de las supersticiones es aquélla que se ignora.

Sin embargo, cuando reflexiono en profundidad sobre este método de discriminación, al que doy la denominación de método crítico, observo que me conduce a una paradoja: la dificultad de contener, que tiende a disolver el objeto mismo que está estudiando, hace casi incomprensible la historia de Jesús, que trata de reconstruir. Tengo un sentimiento vago de todo esto y se hace necesario clarificar las cosas.

Jesús no se conoce por la historia exterior; los incrédulos de su tiempo, los políticos no lo mencionan. Los documentos sobre Jesús han brotado de ambientes fieles, que ya creían en Él.

Habría podido desconfiar de esta historia sagrada, y no tomarla como punto de partida para obtener de ella una historia real, racional, profana. He utilizado sin la fe esos textos nacidos de la fe; detrás del «testimonio cristiano» he procurado descubrir la verdadera película que presenciaron los hombres.

Mi conclusión es que debía esperar, pero que en él hay algo extraño que conviene medir bien. Y es que ninguno de los «testigos» primitivos, que son mis únicos garantes y mis únicas fuentes, aceptaría el relato que yo hago de los acontecimientos. Más aún, si esos testigos leyeran mis relatos, me colocarían entre esos testigos-falsos por los que sentían tanto aborrecimiento, ya que mi método lo que muestra es precisamente todo lo contrario de aquello sobre lo que recaía la fuerza del acta de su testimonio. El Evangelio escrito, resumen del *Kérygma*, de la predicación primitiva, se escribió para presentar que Jesús era el Mesías, que Jesús había realizado milagros y, finalmente, que Jesús era Dios. Éste era su núcleo, su esencia, su fin único y su razón de ser. Todo lo demás de las afirmaciones era secundario. Ahora bien, por fidelidad a lo que denomino razón, crítica, inteligencia, en mi reducido edificio de fichas, yo, que no cuento con la experiencia directa de lo que sucedió, rechazo esos testimonios contemporáneos.

Es necesario ir más allá: por una extraña contradicción, después de haber rechazado esos relatos en lo que tenían de esencial a los ojos de sus autores, a esos autores a quienes les otorgo un mentís (imagino que son inventores de fábulas o visionarios, incapaces de percibir los acontecimientos), les concedo entera confianza cuando me describen los lugares, los tiempos, las circunstancias, las figuras, las anécdotas, las palabras, los personajes, porque esta vez juzgo que todas estas cosas se hallan conformes con la idea que me he formado de lo posible.

La pendiente de la hipótesis crítica

¿Soy consecuente conmigo mismo en esta doble actitud que adopto con respecto a un mismo texto y a una misma afirmación? ¿No sería mucho más escéptico ante esos «testigos» tomados en flagrante delito? ¿Por qué guardar tanta desconfianza con respecto a aquello que a sus ojos y en la realidad constituye la esencia de

su testimonio y tanta confianza en los «flecos», en los detalles y puntos accidentales de ese mismo testimonio? Si alguien me dice que ha visto un fantasma cubierto con una sábana roja, a mí no se me ocurriría responderle: «ese fantasma no existe; lo que usted ha visto es una sábana roja».

Sea usted lógico, me diría quien quisiera contradecirme. Vaya usted hasta el fin de su desconfianza. No discrimine, rechace todo el conjunto o, más bien, remítalo al terreno incomprobable de los objetos de la fe. Anatole France, que tenía pocas certidumbres, pero gran ingenio, desconfiaba de los críticos excesivamente historiadores. Couchoud, que lo acompañaba a las conferencias de Loisy, nos lo presenta haciendo croquis al margen de los apuntes de curso. Por ejemplo, Anatole France representaba a Loisy a horcajadas sobre una rama y dando hachazos a la raíz del árbol, mientras pronunciaba estas palabras: «Dejaré de este árbol lo suficiente para que me sostenga.» Conforme a este mismo espíritu escéptico, una frase de Renan le inspiró su novela *Le Procurateur de Judée* (el procurador de Judea), en la que puede verse a un Pilato que ha olvidado el episodio de Jesús. Y France parodiaba de esta manera a Renan en la tarea de explicar un texto árabe en el Colegio de Francia: «En tiempos del califa Harun-ar-Rashid, un mercader de Bagdad... Señores, nos hallamos sobre un magnifíco terreno histórico. Harun-ar-Rashid es un califa de época concreta. Bagdad es una ciudad conocida, y buenos textos nos certifican que había en Bagdad muchos mercaderes... Salió de la ciudad y se sentó bajo una palmera... Había palmeras en los alrededores de Bagdad. Comió un dátil y lanzó el hueso al aire... El hueso hirió a un *efrit*. Señores, nos hallamos ante un hecho sobrenatural, que no puede ser aceptado. Descartémoslo y tratemos de explicarlo.»

La consecuencia de este método es que, si no se acepta el conjunto, por lo menos en su sustancia, entonces se ve arrastrado fácilmente a la necesidad de rechazarlo todo. Esto es lo que sucedió muy pronto en la escuela crítica, desde los tiempos de Renan, sobre

todo entre los franceses, que son incapaces de pensar conforme a dos esquemas (cosa a la que los pensadores alemanes no tienen repugnancia) y admitir que el Jesús de la fe puede seguir siendo «verdadero», mientras el Jesús de la historia le desmiente.

El paso de lo más alto a lo más bajo

Me gustaría determinar ahora lo que subsiste de Jesús, una vez que se le ha despojado de todo lo que —en los relatos sobre él— sobrepasa a los poderes que se conceden a la naturaleza. ¿Se puede desmitificar a Jesús y situarlo en una estatura humana normal? ¿No se siente uno obligado a hacerle pasar de la más alta categoría a la más baja, sin posibilidad de detenerse en un plano intermedio? Las noticias que nos llegan mientras escribo estas líneas sobre la «desestalinización» nos permiten ver la ley de esos procedimientos que derriban las adoracionesy que pueden detenerse a mitad de camino. El dios de ayer, «desdivinizado» hoy, no es un buen ruso corriente, sino un monstruo.

Cuando un ser dotado de un valor superior, genial o santo, es despojado del mismo, no vuelve a descender al nivel normal, sino que se carga automáticamente del valor más bajo. Si alguien ama a una persona con verdadero amor, y existen dudas de él, ese amor se trueca en odio. Cuando alguien, concebido como super-existente, es privado de su super-existencia, entonces no se convierte en un simple existente, sino que se convierte en una especie de inexistencia.

En el Evangelio, tal como se nos presenta, Jesús es propuesto como más que un hombre, como un hombre superior, y finalmente como un ser igual a Dios, como Dios mismo. Si se le quita ese carácter, se tiene a un hombre, a un ser que es menos que hombre, a un hombre ínfimo, a un pobre hombre, y finalmente a un ser incierto, a quien la mente no sabe si juzgar como anormal o como inexistente.

Admitir que el origen de la religión de Jesús es una pura ilusión o unas visiones vagas o ciertas alucinaciones del oído o del tacto, es lo mismo que dar a la fuente de la religión —por más precauciones que se tomen en la manera de decirlo— un origen nada diferente al de las supersticiones más bajas. El Jesús que se obtiene de esta manera pertenece a las zonas más equívocas de la existencia: a fin de cuentas, es la persona de la que nada se sabe y de la que todo se supone.

Y esta metamorfosis se extiende a la idea que se forma del origen del Cristianismo, a pesar de la veneración verbal que las conveniencias imponen.

Resulta difícil de explicar cómo ese pobre carpintero de un villorrio innominado, que arrastró detrás de sí a algunos buenos provincianos, que murió muy pronto, después de haberse equivocado tanto, pudo constituir el origen de una religión que, en poquísimo tiempo, llegó a cuartear las más sólidas instituciones religiosas que existían.

Problemas del mismo género planteados por la desproporción entre la causa y el efecto

Observo, por lo demás, que, si el problema planteado por Jesús excita extraordinariamente el ánimo por la desproporción que hay entre el efecto y la causa, no es este caso el único. Se presentan casos análogos cada vez que, según parece, un elemento de espíritu se insinúa en el universo.

Me interesa la historia de Juana de Arco, que permite reflexionar sobre la de Jesús. Si Juana no es una personalidad excepcional en relación con la fuente de la historia, entonces lo que hizo es de una vulgaridad lamentable. Pertenece al dominio de la psiquiatría. Juana no es la típica joven corriente, es una enferma. Pero entonces debe explicarse cómo las demás doncellas y visionarias

de aquella época —Catherine de la Rochelle, Colette de Corbie, Pierronne de Bretagne, Marie de Maullé, Marie Robine, Catherine Sauve, la Dame des Armoises, Jeanne la Férone— han permanecido inactivas, mientras que Juana de Arco es la única que ha planteado el problema de las fuentes tanto a la ciencia de su tiempo como a la del nuestro.

Es, por lo demás, el mismo problema que se plantea sobre el origen, la emergencia del hombre:

Entre los homínidos, ¡qué de ramas paralelas candidatas a la hominización, propiedad de nuestra especie racional! Un ser que, según la apariencia, no difiere mucho de ellos, salvo tal vez por algunos centímetros cúbicos de masa gris, es el único en atravesar la brecha. Él es el único que ha recibido esa simiente indefinible. Y, sin embargo, en el exterior se asemeja a todos los demás.

Se podría decir lo mismo de los mesías que han aparecido antes y después de Jesús. La historia conoce pocos, porque la historia, siempre cruel, no conserva el recuerdo de los que fracasan. Pero los descubrimientos del Mar Muerto nos inducen a reflexionar mucho sobre este punto. Las arenas o las grutas nos revelarán tal vez más «servidores de Yahvé», más «maestros de Justicia», y posiblemente más víctimas de la Justicia o de la Idea, e incluso alguna que hubiese llegado a morir en la cruz. Entonces surgirá el problema de saber por qué todos esos otros maestros o mesías no han tenido posteridad.

El culto a Jesús en los inicios

Quisiera aportar otro tema de reflexión y que es el foco de todo estudio profundo sobre el Cristianismo: ¿cómo explicarse el culto tributado a Jesús desde los inicios?

Creo que es difícil sustraerse a la convicción de que los fieles de Jesús, tal como son captados por la historia, lo reconocían como más

que un Dios, entendiendo esta palabra en el sentido pagano, supersticioso, fácilmente multiplicable, tal y como la empleaban los antiguos. Jesús era maestro sin apelación, tanto en el cielo como en la tierra; era Señor en el pleno sentido que la palabra (*Kyrios*) tenía entre los judíos, griegos y romanos, es decir, era un ser dotado del poder supremo. «Dóblese toda rodilla —decía San Pablo en una de sus cartas más antiguas— en los cielos, en la tierra y en los infiernos, ante este nombre que está por encima de todo nombre.»

Ahora me referiré a por qué «Jesús» es equivalente a «Dios» para Pablo y para todos aquellos que reciben sus cartas, aunque no hayan visto a ese Jesús. Pablo, en este punto, no aporta ninguna enseñanza característica. Lo único que hace es recoger, con su propio vigor de expresión y su lógica, la creencia que es común a los cristianos. Entonces, leyendo a San Pablo, aparece más la divinidad de Jesús que su existencia en forma de esclavo, existencia que es supuesta por San Pablo, pero sin que el apóstol insista apenas en ella.

Habiéndome centrado en este punto capital, regreso al pensamiento de los espíritus de tipo crítico, que, basándose en el texto de los Evangelios y en el postulado de la «razón» natural, recomponen la verdadera historia de Jesús y de los orígenes del cristianismo.

Si Jesús hubiera recibido esos honores divinos en un ambiente griego, en Antioquía o en Éfeso, o en una de esas poblaciones que siempre estaban dispuestas a acoger a un dios más, todo sería posible. ¿Podría concebirse como posible que Jesús hubiera pasado por una preparación de joven dios en tierra helenística para hacerse divinizar, y que este Jesús-Dios hubiese sido retransmitido a los primeros discípulos judíos que no habían conocido sino a un Jesús-Hombre? ¿Podría descubrirse, en una duración lenta, larga, progresiva, un proceso cualquiera de divinización humana de Jesús?

No, porque nada de esto se ha verificado. De una manera inmediata y sin génesis, Jesús aparece al mismo nivel que Yahvé, al menos en cuanto a sus funciones. Explicar cómo, en un ambiente judío, un ser de carne y hueso pudo ser elevado a Dios único, es

casi inconcebible, sobre todo si se admite que el verdadero Jesús era un hombre casi inexistente.

Cuanto más se reduce a Jesús a la condición de un ser ordinario, resulta más difícil concebir el tránsito brusco de la comprobación de su pobre existencia a la idea de su super-existencia divina.

Y entonces más que nunca se siente uno (secretamente) inducido a adoptar un punto de vista muy distinto que consiste en invertir el orden de los factores y tratar el problema desde el otro lado. Si se desconoce casi todo del hombre Jesús, ¿para qué perder el tiempo en esta historia humana tan enigmática? ¿Por qué no tomar como punto de partida las creencias acerca de Jesús? No conduce a nada el tomar al hombre como punto de partida. Entonces la pregunta es: ¿por qué no tomar como punto de partida al Dios-Hombre e ir de la fe hasta la fe?

IV

EL JESÚS MÍTICO

El segundo camino

Me he propuesto como regla el seguir, abrazar y apurar las soluciones negativas, llegar a sus orígenes, deducir también sus consecuencias, y todo con más razón, con más consecuencia y, sobre todo, con más transparencia que aquellos mismos que las sostienen de ordinario.

Es el momento de mantenerse fiel a esta regla. Entiendo que la posición que yo denomino escuela crítica ya ha quedado superada. ¿Reaparecerá más tarde con una forma más sabia y más humana? En nuestros días, la *Vie de Jesús*, de Renan, es muy insípida. Como en los tiempos que precedieron a Renan, la idea de Mito prevalece sobre la de Historia, incluso sobre la de «historia natural» de Jesús; y me parece comprender el porqué. La posición crítica, que es la primera de la que se echa mano, es tan inestable que se diluye rápidamente en otro punto de vista, que ya estoy presintiendo y que voy a definir.

Para llegar a explicar a Jesús he tenido que reducirlo. Pero cuanto más se limitan el hombre Jesús y su fenomenología, tanto ma-

yor es el espacio entre Jesús y Cristo, entre el pobre Jesús y la idea de un Dios hecho hombre. Ahora bien, la cronología no me deja duración suficiente ni eslabones comprobables para explicar el paso emergente de Jesús a Dios. En suma, cuanto más disminuía yo al hombre, al fenómeno primero, tanto más elevaba y sublimaba a la fe en el misterio de este hombre y de este fenómeno, es decir, a la Idea que los hombres se han formado repentinamente de Él.

Entonces, ¿por qué no considerar en primer lugar esta Idea-fe? ¿No es acaso el dato inmediato que trato de encontrar?

Inversión del método

En adelante invertiré el sentido de mis investigaciones, como hicieron Copérnico y Kant. El tomar como punto de partida el hecho para elevarme a la Idea no me ha proporcionado nada. El tomar como punto de partida el acontecimiento para llegar a la fe, no ha sido un buen método. Procedamos de manera diferente: tomemos como punto de partida la fe.

La ventaja de trabajar así es grande porque no me obliga a admitir la historicidad de Jesús, en el sentido vulgar de la palabra. Me permite conservar su religión, si es verdad que la religión consiste en creencias. Aun permaneciendo fiel a la incredulidad, conservaré tal vez lo que es esencial al cristianismo.

Desde Hegel, en el pensamiento alemán, el método que acabo de proponer ha disfrutado siempre de un favor extraordinario. El genio alemán, aunque tenga una prudencia invencible para coleccionar pequeños hechos insignificantes, no se interesa demasiado por los hechos mismos, es decir, por los acontecimientos singulares y contingentes que se hallan en la escala humana. O los desborda, asimilándolos a conceptos, a momentos privilegiados de una dialéctica, cuyas leyes son dictadas por el espíritu filosófico.

Napoleón no interesa a Hegel por ser Napoleón, aunque lo haya visto en Jena en el año 1806, sino por representar el momento en que (después que el Terror lo había negado y trastornado todo) el ciclo de la historia se endereza para engendrar una síntesis nueva. En definitiva, el genio alemán desprecia el hecho: se eleva desde el polvo erudito a la síntesis dialéctica final, pasando sin detenerse por la historia, elevando el acontecimiento a idea.

En nuestros días tenemos ejemplos numerosos de esta manera de hacer historia: funciona eficazmente en la ideología del marxismo, que, aunque volcado sobre la experiencia, la olvida con demasiada rapidez para sustituir los hechos con leyes, síntesis y necesidades.

La explicación por medio del mito

Hace unos años (pero en nuestra historia el transcurrir de los años son una eternidad), la noción de mito pasaba por un purgatorio. Los sociólogos veían en los mitos un producto de la mentalidad primitiva e infantil. LévyBruhl enseñaba en sus doctas obras que esta mentalidad no tenía relación con la del adulto civilizado. A finales de su vida, había modificado ya sus puntos de vista sobre este asunto y señalaba que el mundo del arte y de la religión se nutrían de mitos, y que de ellos se sacan elementos de verdad superior que son inaccesibles a los medios ordinarios de nuestras investigaciones.

Esto es retornar a la idea que tenían bastantes románticos alemanes como Herder. Es como acudir a Plotino, a Platón, o todos aquellos que han interpretado los mitos como símbolos de verdades superiores, demasiado elevadas para ser comprendidas por nuestras inteligencias. En la actualidad, pensadores como Mircea Eliade o Bultmann han dado al mito un nuevo estatus, lo han convertido en una forma de pensamiento propicia para expresar la sustancia de la vida espiritual.

En el caso de Bultmann no se halla muy lejos de volver a la inspiración de Platón en cuanto al tema de los mitos. Platón consideraba los mitos como medios de exponer las cuestiones del origen y del fin de los tiempos, que la ciencia intemporal de los griegos no podía estudiar, y que, sin embargo, interesan y conciernen al hombre. Bultmann considera que el Evangelio presenta de manera mítica (suponiendo la absoluta realidad del tiempo y del espacio, confundiendo el cielo y la tierra, haciendo coincidir el tiempo y la eternidad) ciertas realidades inexpresables, a las cuales se adhiere la fe. Y así el descendimiento a los infiernos, la subida al cielo y, de una manera más general, la unión de la divinidad y de la humanidad en un Jesús histórico.

Amiel decía que el sistema de Hegel tenía su instrumento en la ambigüedad de la palabra alemana *Aushebung*, que significa al mismo tiempo la acción de abolir y la de consumar. Y se ha hecho notar que la palabra forjada por Bultmann, la *Entmythologisierung* (desmitificación), significa deshacer y reinterpretar, eliminar el mito evangélico y revestir al Evangelio de una nueva interpretación. Yo no veo inconveniente en que se «haga abolición», pero a condición de que entonces no se diga que se «está consumando», ni que «negar» es lo mismo que «superafirmar». No critico a los que rechazan la verdad evangélica, pero desconfío de aquellos que, habiéndola rechazado, pretenden conservarla. Un cerebro latino y razonable no puede adentrarse en esto. Comprendo el sentido de la palabra misterio cuando designa una verdad superior al entablado de nuestros conceptos, una realidad incomprensible para nosotros y, sin embargo, verdadera. Comprendo el sentido de la palabra mito, cuando designa un relato inventado para traducir una verdad, tal como vemos en las alegorías; una lección de moral, como vemos en las fábulas, o una ficción pura, como podemos apreciar en las leyendas. Sé que el mito puede encarnar pepitas de oro y poesía, y también verdades de detalle. Pero la actitud de aquél que crea los mitos no tiene nada que ver con la actitud del que da un testimonio: el uno inventa, el otro descubre. El uno supone, el otro

comprueba. Yo no soy capaz de asimilar el concepto híbrido de mito verdadero.

Ejemplo de explicación mítica: la multiplicación de los panes

Analicemos el ejemplo concreto de cómo un pensamiento de tipo mítico interpreta una narración evangélica. Pongamos como ejemplo la multiplicación de los panes y los peces. Para la «crítica» hubo reparto de alimentos a la multitud, pero los panes ya estaban allí antes; y se ha transformado en milagro una repartición inesperada. Para el «mítico», el problema de la realidad queda eliminado de un plumazo. El único problema es encontrar relatos parecidos y mostrar cómo un relato, a la manera de una obra artística, genera otros relatos. Strauss prefería buscar en el Antiguo Testamento: allí encontraba el maná y las codornices de Moisés o la multiplicación del aceite y de la harina obrada por Elías en favor de la viuda de Sarepta. Se podría buscar en otros lugares. Lo importante es que se tome como punto de partida un elemento literario. Cuanto más antiguo sea ese tipo, tanto mejor; porque entonces, despojado de todo testimonio, se presenta como una idea intemporal. La idea de la multiplicación de los panes y los peces es en sí misma hermosa y profunda: la palabra es una multiplicación de nuestros pensamientos solitarios, todo discurso es una multiplicación de los panes de la verdad a fin de ponerla a disposición de todos. O también se dirá que la idea de multiplicación, latente en las profundidades, se ha encarnado primeramente en el culto eucarístico, en donde con cada «fracción del pan» se realiza la división y multiplicación del mismo Cristo, Palabra de Dios, que se da en participación. El Evangelio de San Juan pasa sin esfuerzo ninguno del pan material al pan del Espíritu. Pero el camino hay que recorrerlo al revés. La idea del pan celestial es la que surgió en los inicios: esta idea conformaba la sustancia de la fe.

Y de esta Idea es de donde procede la narración anecdótica y fabulosa de la multiplicación material de los panes, que no es sino la imagen mítica de un tema o de un gran misterio.

El cordero pascual

La primera idea en la que se basa el origen de toda la fe es la idea del Cordero pascual, es decir, de la sustitución de una víctima humana, santa, divina, voluntaria por los animales degollados en el Templo. Es «la nueva alianza por medio de la sangre de Jesús». Ahora bien: ¿cómo explicar que Jesús haya muerto precisamente, como dice el Evangelio de Juan, en el momento en que se sacrificaban en el Templo los corderos de la Pascua? Esto implica un conocimiento sobrehumano, un poder divino sobre el tiempo. Para morir en el momento del rito pascual, Jesús habría anticipado la Pascua con sus discípulos de Galilea, como suponen los Evangelios sinópticos. Pero si permanecemos en el terreno de la pura historia, ¡qué extrañas coincidencias, sumamente improbables en sí mismas!: el hombre no escoge ni la fecha de su muerte ni la de su nacimiento. ¿Y qué probabilidad tenía Jesús para que un proceso tan importante, una ejecución capital, fuera a realizarse en Jerusalén en el momento mismo de las fiestas solemnes? He ahí, piensan los seguidores del mito, el punto al que ha conducido el respeto de la historia; los espíritus críticos hacen muy mal en estudiar los Evangelios sobre su propio terreno y concederles este «milagro natural» de una coincidencia casi imposible de la muerte de Jesús Cordero con la muerte de los corderos, de su última cena con la cena pascual.

Pero invirtamos las perspectivas: entonces todo se aclara sin recurrir ni a lo improbable ni a la fe.

Jesús ha muerto en una fecha cualquiera. Si celebró una última cena, lo hizo también en una fecha cualquiera. Lo que existía sin

duda alguna en las pequeñas comunidades, de las que nos hablan las Epístolas, era el rito de la fracción, es decir, la acción de comer el pan fraccionado, que era considerado como el verdadero Cordero pascual. Y el mito pascual pasó a la historia. ¿En qué fecha, en qué momento situarlo en la historia y cómo concebirla? Jesús falleció en el día en que el cordero pascual era inmolado, y no hay otra fecha posible en el año. Murió necesariamente en Jerusalén. Murió de muerte violenta, pero sin que sus huesos fueran quebrados, a fin de conformarse al rito de la Inmolación. Esto en cuanto al tiempo y al lugar. Finalmente, como Jesús no puede evidentemente, en el mismo momento, morir y presidir esa última cena pascual en la que Él mismo se inmola místicamente, ¿será necesario que, por un procedimiento cualquiera (tal vez el recurso a un calendario distinto, aquél del que se servía la Comunidad del Mar Muerto, y que fijaba la Pascua dos días antes), se anticipe la Cena? He ahí cómo estos acontecimientos, que parecían tener el carácter de la historia, y de una historia admirable de significación por sus coincidencias improbables, o de una historia divinamente dispuesta por un poder intemporal que es dueño de lugares, de tiempos y de sus relaciones, se van desmitificando y se desdivinizan, como consecuencia de la simple inversión del movimiento de la inteligencia, la cual va desde fuera del sentido al hecho y no desde el hecho al sentido, y disuelve la armonía del hecho y de su sentido, que se hallan acomodados recíprocamente por un eterno designio.

La esencia de la explicación mítica

Hay dos formas de no existir, la primera de las cuales es «no ser», y la segunda, «ser mediocre», vulgar, incierto, dudoso, insignificante en el sentido etimológico de la palabra. No es necesario llegar a estos extremos: se puede conceder a Jesús, menos el milagro, ciertos rasgos que le da el Evangelio.

En este tipo de pensamiento se puede ver en la existencia de Jesús, cualquiera que sea, una ocasión de la fe en Jesús (si se es incrédulo) o de la revelación hecha por Dios a propósito de Jesús (si se es cristiano). Es explicar la génesis del cristianismo sin echar mano de Jesús, el cual no es en todo esto más que un destello, cuya existencia puede ponerse entre paréntesis para que la atención se dedique exclusivamente a la esencia del cristianismo tal como fue dado a la fe. Es pensar que «nada en definitiva cambiaría si fuera necesario poner entre comillas el nombre de Jesús como designación más o menos convencional del fenómeno religioso tal como se ha desarrollado en la primera generación cristiana» (Bultmann).

Para comprender con mi forma de pensar francesa esta manera de ver las cosas, utilizaré mi concepto de «creación». Hace mal el público al imaginarse que un novelista toma como punto de partida un recuerdo y describe lo que ha visto; el novelista se asombra cuando alguien le dice que su novela tiene claves, cuando se le cita el nombre real de los personajes que ha utilizado como modelos y que el escritor habría idealizado. Pero el novelista actúa de una manera muy distinta. Es cierto que, a menudo, tiene necesidad de un punto de partida, y es verdad también que se sirve de un recuerdo, de una persona histórica. Cuando Balzac creó a Grandet, tenía tal vez en su mente a algún avaro de provincias; esto no es lo importante. Pero el genio creador de Balzac fue el que dio a Grandet todo su relieve, su densidad de ser. En todo caso, no se puede tomar como punto de partida a cualquier avaro real para explicar a Grandet, sino que habrá que recurrir a los grandes avaros de la leyenda, fecundados por el genio de Balzac.

La esencia de la explicación mítica es que ésta va de la idea al hecho y no del hecho a la idea. Para Renan, el Jesús ideal de la fe era el postrer embellecimiento del Jesús real. Para Bultmann, el Jesús real de la historia es la última expresión de la fe en Jesucristo. Son explicaciones completamente opuestas.

Dificultad

La dificultad particular de esta forma de pensar son los textos de los tres primeros Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, ya que estos documentos presentan a Jesús arraigado en un tiempo y en un territorio, le dan un origen, una acción y una personalidad humanas. Y, en torno a Jesús, estos textos evocan todo un conjunto de personas. Presentan un engranaje de acontecimientos verosímiles en sí mismos. Insertan la historia de Jesús en la historia de un ambiente muy bien caracterizado.

Si no existieran más que las Cartas de San Pablo, si el Evangelio de San Juan fuera una simple colección de discursos hechos por el Logos, ¿serían plausibles estos puntos de vista? Pero el Evangelio concreto, complejo y contingente, el Evangelio sumamente humano, topológico, en su forma histórica, ¿cómo explicarlo tomando como punto de partida la fe sólo en Cristo?

Y para seguir con el ejemplo intuitivo de la relación entre la Cena y la Pasión, por un lado, y la inmolación del Cordero Pascual, por otro, ¡cuántas dificultades para suponer que son fabulosas las cuatro narraciones de la Pasión de Jesús, todas diferentes y tan convergentes, con su tono impasible y sobrio, con su verosimilitud humana, su conformidad con las informaciones que poseemos sobre el derecho judío y romano!

¿Cómo se podría reconstruir con tanta fidelidad el mundo judeoromano anterior al año 70, que era tan difícil de reconstruir a causa de lo complejos que estaban los poderes, los partidos y las instituciones? Judea, gobernada en sus inicios por Arquelao, hijo de Herodes, será administrada más tarde por un procurador romano, dependiente del legado imperial de Siria, mientras que Galilea obedece a Herodes Antipas, tetrarca vasallo de Roma. Judea es un «país ocupado»; y los franceses que sabemos qué es sufrir una ocupación, comprendemos lo difícil que es describir, después de los hechos, toda esa superposición de autoridades. El proceso y la pasión de Jesús comprueban lo que nosotros sabemos acerca de

las relaciones ambiguas que existían entonces entre la autoridad judía y el poder romano: ese microcosmos judío, de estructuras tan peculiares y que había sido creado por tantos azares, ese universo inestable que habría de derrumbarse en la catástrofe del año 70, no era fácil imaginárselo en circunstancias posteriores. Ahora bien: en nuestros cuatro Evangelios, las diversas sociedades ideológicas y los partidos se enfrentan conforme a todas las verosimilitudes: Herodianos, Fariseos, Saduceos, partidarios de Juan, discípulos de Jesús.

Fabulación y atestación

Me gustaría afrontar este problema desde otra posición.

Siguiendo una indicación de Bergson en las *Dos Fuentes*, imagino la hipótesis de que, en la naturaleza humana, para adaptarse a la vida, existe una facultad de hacer surgir imágenes, de crear mitos. Ahora bien: admitiendo que esta función existe (y el hecho de las mitologías parece probar sobradamente su existencia), se puede estudiar el carácter de esos productos y los rasgos característicos que los distinguen de las cosas reales.

En los hombres existen como dos actitudes, dos facultades y dos funciones, que no quiere decir que se entremezclen. Esto se comprende cuando se estudian los procedimientos narrativos que son indispensables al hombre para transmitir lo que ha visto. Todo hombre que desea una cosa es un narrador; y existe —como decía Pierre Janet— una conducta hacia la acción. El narrador tiene que seguir un orden. Emplea determinados esquemas, hace referencia a narraciones antiguas. He observado cómo los testigos de un acontecimiento grave son capaces de expresarlo, cuando no tienen talento ni cultura; he visto cómo la mente, reducida a sus simples fuerzas intelectuales, es incapaz de expresar lo que ha contemplado, si no emplea tipos, estereotipos, y hasta una simple exageración. Cuanto más singular sea el acontecimiento, y más

sobrepase a toda expectación, mayor importancia tendrá esa necesidad de elementos preexistentes a la narración. Es lo que se puede denominar fabulación veraz, sobre la cual proyecta la luz el estudio de las formas de la tradición evangélica.

Y esto es cierto en tanto en cuanto el Evangelio, en su origen, fue una colección de anécdotas, hechos y palabras típicas, utilizada por los misioneros, cuya memoria debía ser apoyada por medio de ritmos y formas.

Más aún, como para aquél que enseña una doctrina de vida, la significación y trascendencia de un hecho importan más que sus detalles, no podía menos de ocurrir que las circunstancias fueran desapareciendo en beneficio del sentido. Algunos rasgos sobreañadidos o sugeridos por otros casos parecidos, se amalgamarían con la narración. De no ser por un socorro improbable, que en principio no puede negarse, pero sustentado en sólidas razones, tiene que haber en los Evangelios la proporción de inexactitud de detalles que existe estadísticamente en los testimonios humanos de la misma época y del mismo ambiente.

Aclarado todo esto, ¿se puede añadir que el Evangelio, en su sustancia, lleva la marca de la fabulación? ¿Se puede incluir dentro del género de leyenda cultural? Es lo que voy a estudiar ahora.

La comprobación por medio de los lugares

Sabemos de qué manera la imaginación actúa cuando se encuentra reducida únicamente a sus propios recursos, como en los mitos, antes de que un poeta los purifique y transforme. El mito desprecia la verosimilitud histórica. Cuando presenta un cuadro asemejado a la historia, entonces imagina el pasado bajo la forma de presente. Agranda, exagera, proyecta, transpone según los procedimientos ordinarios de la fabulación en todos los países y en todos los pueblos: nos hallamos fuera del tiempo.

En la actualidad la realidad de los lugares citados en el Evangelio coincide con las narraciones que de ellos se nos hacen: los que viven en Palestina reconocen los lugares, las distancias, las diferencias de región, las descripciones de la ciudad santa y de sus monumentos, de sus alrededores, de sus singularidades.

Un incidente hace más improbable esta exactitud en los detalles íntimos de la narración, si consideramos la hipótesis de que ésta procede de la función fabuladora. En el año 70 d.C., una catástrofe arruina Jerusalén; Palestina es saqueada por las legiones; Jerusalén, arrasada; su Templo, destruido; el culto, interrumpido para siempre. Conclusión; la imaginación fabuladora, cuando imagina el pasado, no puede menos que proyectar sobre el horizonte lo que ahora está viendo en el presente. Ciertamente, cuando Flaubert escribe *Salammbô* hace minuciosas investigaciones para evitar cualquier tipo de anacronismo. Pero Flaubert trabaja en su estudio: la imaginación mítica es algo totalmente distinta en una comunidad ferviente que inventa el cuadro en el cual transcurre la leyenda de su héroe. ¿Qué probabilidad hay de que esa imaginación reconstruya ese cuadro con exactitud, tanto más que el pueblo creyente sería insensible al mismo y podría incluso escandalizarse por el realismo del colorido local?

Me interesa analizar también la paradoja del Evangelio de San Juan. En principio y según todas las apariencias anteriores, el Evangelio de San Juan debería ser el escrito más ajeno al deseo de situar a Jesús en su tiempo y en su lugar. El objetivo de ese Evangelio es mostrar al Verbo en la carne, a Jesús presente en el tiempo, pero también coeterno. Se puede fechar este escrito hacia fines del siglo primero; entre el acontecimiento y su redacción hay tres generaciones. Finalmente, el Evangelio se dirige principalmente a discípulos intelectuales, que no debían de preocuparse sobre onomásticas, lugares olvidados porque Jerusalén había sido destruido. Todas estas circunstancias hacen extrañas las precisiones de este Evangelio sobre los tiempos, las horas, los itinerarios de

Jesús. El redactor del cuarto Evangelio, ¿cómo pudo tener la felicidad para inventar ciertas indicaciones que son desconocidas de la tradición sinóptica, que se han visto comprobadas por excavaciones llevadas a cabo diecinueve o veinte siglos más tarde?

Renan se había percatado muy bien de este carácter del cuarto Evangelio, que, despojado de su doctrina, le sirvió de esquema para situar la humanidad de Jesús en la historia, para relatar la vida de Jesús. Las excavaciones han confirmado su intuición: la descripción del Templo, las dos piscinas de Bezatha y de Siloé, y el Lithóstrotos, recientemente descubierto. El autor del cuarto Evangelio utilizó una especie de guía turística para ir colocando en su ambiente los relatos imaginarios, a los que quería presentar como dignos de crédito, lo mismo que hacían los autores de los cantares de gesta. Pero la hipótesis más verosímil, la más económica, sigue siendo el admitir que el Evangelio está basado en recuerdos exactos de un testigo privilegiado.

Es necesario recordar que cada una de esas comprobaciones del Evangelio por medio del estudio del terreno, de la historia, del calendario, de las costumbres, exige mucho tiempo, y exige toda la atención de un especialista durante numerosos años. Por otra parte, cada uno de los tipos de comprobación es independiente de los demás: el papirólogo, por ejemplo, no tiene nada que ver con el que se dedica a estudiar las épocas y los lugares, ni éste con el especialista que analiza las costumbres judías o con el perito en lengua hebrea o aramea, ni éste con el que se dedica al estudio de los términos griegos o de los ambientes helenísticos. El conjunto de todos estos resultados de origen diverso ha tenido como consecuencia situar el Evangelio por segunda vez en su «tiempo» y en su lugar, en su momento, posicionarlo en la vida, otorgarle una dimensión histórica concreta, en todo lo que no se refiere a la afirmación de la fe, que tiene como objeto lo transnatural, y es, en símisma, incomprobable[1]. Sin embargo, en un momento determinado se aceptan como históricos la mayor parte de los datos,

salvo la afirmación principal, entonces la actitud negativa pierde su valor, porque permite comprobar con claridad que la negación se basa, en definitiva, sobre la voluntad de negar, lo mismo que la credulidad lo hace en la voluntad de creer.

La ausencia de exaltación

Un segundo carácter de la narración mítica es la exaltación continua basada en el personaje principal, que se eleva por encima de las condiciones históricas como consecuencia de los prodigios que hace. Me refiero al carácter tipológico, esquemático, unilateral de dicho personaje, que no es tanto una persona como un ejemplo, un deseo, un pensamiento revestido de carne según esquemas preexistentes. Se ve también por el carácter convencional, accesorio de los personajes secundarios, que no aparecen más que para exaltar al ser excepcional y reproducirlo en formas degradadas.

Está fuera de toda duda que las primeras comunidades cristianas, de las que tenemos noticia por la historia religiosa o profana, tuvieron en relación a Jesús un sentimiento cercano a la adoración. Cristo es un ser preexistente y postexistente, que sobrepasa los límites de la historia: los cristianos de los primeros tiempos creían que Cristo había vencido a la muerte, que se hallaba por encima de las condiciones humanas, que, una vez resucitado, era juez supremo, remedio de inmortalidad y redentor. Aun suponiendo que hubiesen concebido la idea de proporcionar una historia a ese ser extraordinario, ¿qué probabilidad habría de que lo sumergiesen en las condiciones ordinarias de ignorancia y mediocridad? Por lo menos, un Evangelio fabricado de esta manera debería estar lleno de prodigios y manifestaciones celestes, de operaciones demiúrgicas. La imaginación podría multiplicar esta clase de prodigios, sin temor a confrontarse con la fe, que se acomoda siempre en materia de verosimilitud. Si se ha admitido que Jesús es Dios, tiene sentido presentarlo como capaz de hacer todas las cosas.

En el caso de los Evangelios más antiguos, especialmente en el de Marcos, no encuentro nada que responda a esos deseos. El personaje «Jesús» no aparece en una condición más allá de su lado humano, ya que, si uno los lee con ingenuidad, los Evangelios de Marcos, de Mateo y de Lucas no dan la impresión de describir a un Dios hecho hombre, sino tan sólo a un profeta excepcional.

Los Evangelios ensalzan un ambiente campesino con sus rasgos típicamente orientales y también sus estructuras permanentes que lo asemejan a todos los campos de la tierra; porque, en cualquier parte de este mundo, podemos ver partidas, regresos, mieses, siembras, bodas, padres y madres, esposos, hijos, amigos, adversarios y el retorno de las estaciones con el nuevo comienzo de todas las cosas.

Kart Barth escribe: «No es un mundo moral, ni cristiano, ni un mundo imaginario el que se nos describe, sino sencillamente el mundo ordinario tal como sigue su curso sin preocuparse de lo demás, de los grandes acontecimientos, todo él concentrado en pequeños hechos y en relaciones humanas sencillas. Vemos a un auténtico calavera, a quien su padre —que después de todo es su padre— acoge con inconcebible bondad; a una mujer quejosa que consigue que un juez —que no teme ni a Dios ni a los hombres— le haga justicia. Un rey que emprende una expedición militar imprudente, y sabe retirarse, a tiempo, de la contienda. Un especulador que emplea su fortuna en adquirir una piedra preciosa. Un hombre astuto, verdadero estraperlista, que con gran habilidad consigue apoderarse de un tesoro descubierto por casualidad. Un tramposo, que tiene trato con Manmón, como si no existiera el derecho de propiedad. Niños que riñen en la calle. Un campesino que duerme plácidamente, mientras su tierra trabaja para él. Un hombre que —¡como sucede en tantas ocasiones!— cae en manos de salteadores, y tiene que aguardar mucho tiempo un alma compasiva de samaritano, a pesar de que el mundo está lleno de personas muy piadosas. Un anfitrión caprichoso que desea ver su casa llena de invitados. Una mujer sola que, por haber

perdido dos perras, se llena de angustias como si lo hubiera perdido todo. Un justo y un pecador que entran al mismo tiempo en la iglesia, y obran de manera totalmente consecuente consigo mismos. Se trata de una cuestión baladí, carente de ilusión, referida sin sabor escatológico alguno; pero, al estar tomado de la vida humana, de la vida real, rebosa completamente de escatología. No posee arte estilístico ni forma literaria; pero sí comprensión profunda de los acontecimientos de cada día en toda su integridad, ni necesidad, razón y perfección propias».

Estos hechos son prescindibles porque hay otros hechos que me parecen más singulares todavía, porque son más difíciles de observar, no se hallan en la superficie del fenómeno, sino que se ocultan en sus pliegues.

De la lectura del Evangelio de San Marcos entiendo cómo se presenta a Jesús. Éste no puede hacer milagros en su tierra natal porque los más cercanos no creen en él. Tiene hermanos y hermanas[2] que lo acusan de loco. Lo obligan a desdecirse para que obre un milagro. No quiere que lo llamen «Maestro Bueno», porque —según dice— nadie es bueno, sino Dios. Asegura que no conoce el Día del Juicio. Practica rectamente la religión judía; no da muestras de que esté fundando una nueva religión. Se lo presenta como alguien que obedece a Otra Persona, a la que refiere toda su vida. Su pasión es la pasión de un hombre: antes de sufrirla, se muestra lleno de temor; hacia el final de sus sufrimientos, se siente abandonado de Dios. Se ha dicho que todos estos rasgos estaban deducidos de la idea de que el Mesías debería humillarse; pero ¿qué genio habría hecho falta para inventar tantos detalles episódicos, inimaginables y sin embargo tan naturales?

En cuanto a los apóstoles, están presentados a menudo como gente medrosa, ruda, incrédula o cobarde. Hay como una especie de deseo premeditado de humillarlos. La divinidad se encuentra en la sombra, y nos hacemos cargo de que Arrio, al leer estos evangelios, no descubriera en ellos referencias a la divinidad de Jesús.

La resistencia al mito en la primera comunidad cristiana

Un mito puede ser engendrado en el silencio por un poeta. Generalmente se va elaborando, va desarrollándose poco a poco por medio de narradores que permanecen en contacto con el pueblo, como ocurre con las *Leyendas Épicas*. Pero, en el caso de los orígenes cristianos, no disponemos del tiempo necesario. La actividad de San Pablo, que se sitúa a los veinte años de la muerte Jesús, nos permite contemplar un «mito» cuyo nombre se ha expandido por todas partes.

Conocemos el ambiente del que ha salido la historia de Jesús. No es una muchedumbre, un grupo exaltado, sino una comunidad orgánica, jerarquizada y estructurada, con un grupo de doce supervisores supremos. Además, junto a este primer grupo, existe un segundo: es la familia sanguínea de Jesús. Si Jesús hubiera sido un mito, es difícil de comprender cómo esos delirantes o poseídos tuvieron el suficiente dominio para formar y establecer una comunidad de testimonio, para quererla tan jerarquizada de modo que las posibilidades de fabulación estuvieran frenadas por la inspección. Cuando la historia atisba al grupo cristiano, lo hace con la apariencia de una minúscula sociedad sometida a los apóstoles, a los que ve sometidos a un superior de actividades y de palabras.

Por el contrario, si se analiza lo que acontece al final, es fácil de comprender cómo para preservar dicho acontecimiento y para sacar de él todas las consecuencias, el testimonio ha organizado a la Iglesia.

A medida que se analiza, uno cae en la cuenta de la gran resistencia que tan reducido grupo debería ofrecer a cualquier clase de innovación, ya que en dicho grupo todos se vigilaban lo mismo que se amaban. No se entiende cómo podría haberse infiltrado y mantenido ninguna invención; pero queda muy claro lo que le ocurriría a quien desease innovar. En el fondo, lo que cimentaba a esos primeros judíos que se habían convertido en «los fieles de Jesús», era —a pesar de fuertes divergencias— un elemento refractario a

toda reducción o añadidura. La autoridad, sin apelación, de Pedro en estos ambientes tan igualatorios no se explica sino en el caso de que se reconociera en él una clara autoridad superior, que respaldaba a dicho Apóstol.

El Evangelio y el crecimiento inicial de la Iglesia

Existe también otra consideración, probablemente difícil de comprender, fundada en un silencio de los Evangelios; aunque es un poco audaz interpretar un silencio, hay silencios improbables que son como testimonios sin palabras.

El Evangelio es un escrito que se mueve dentro del cuadro y de los límites del horizonte judío, que trata sobre problemas que no tienen sentido sino para los judíos. A Jesús no lo presenta como el fundador de una nueva religión no-judía, sino como el restaurador de la antigua Ley conforme al espíritu de los profetas: los primeros fieles de Jesús son judíos más evolucionados. Pero las circunstancias (y principalmente la actividad de San Pablo) hicieron que la «buena nueva» —que virtualmente se dirigía a todos los hombres— se proyectara sobre todo el mundo pagano, al mismo tiempo que la Iglesia de Jerusalén era inducida a separarse de la sinagoga. Este período, en el que la Iglesia cristiana se desliga, se organiza aparte y se difunde, coincide con la época en la que se fueron reuniendo las piezas de la tradición evangélica.

Pero situémonos en la hipótesis de una fabulación mítica. ¡Qué extraño es que esa fabulación no obedezca a la ley de la utilidad y propaganda que ha constituido su principio! ¡Y qué extraño es que, en esos increíbles escritos, Jesús silenciara siempre los graves problemas que se estaban planteando en la Iglesia naciente! San Pablo lucha contra estas nuevas dificultades y trata de resolver los casos de conciencia nuevos por medio de las consecuencias que obtiene de las enseñanzas de Jesús. ¡Hubiese sido más sencillo y

más tajante basarse en las palabras de Jesús! ¡Y qué sencillo hubiese resultado para la fabulación el proporcionar tales palabras, ya que había proporcionado todas las demás! Platón y Sócrates tenían respuestas para todo. No hubiera costado ningún trabajo que el Cristo sinóptico pronunciara discursos acerca de las asambleas del culto, acerca de la autoridad de la Iglesia, de la conversión de los paganos y de los problemas que ésta planteaba, acerca de la Trinidad, del Espíritu Santo... Hay que tener en cuenta que la redacción de los Evangelios, en especial de los tres primeros, que son los gérmenes, no se ocupa de estas necesidades de la Iglesia. Las discusiones en torno al sábado, de interés sólo para los judíos, ocupan un espacio considerable. En un momento en que el mundo parecía estable y que había sobrevivido a la ruina de Jerusalén, los Evangelios no tienen ningún reparo en publicar el anuncio de un fin del mundo que no ha acontecido. ¿Cómo explicar —si no ha existido un elemento refractario a toda esa labor de fabulación— que la fabulación creada por la Iglesia no haya procurado adaptar el Evangelio a las necesidades de dicha Iglesia naciente, la cual se veía ante textos evangélicos un poco desconcertantes: profecías que habían quedado aparentemente desmentidas (como la que se refería al final de los tiempos), lagunas sobre los ritos esenciales, sobre la transmisión de poderes? Si se apelaba al Espíritu de Jesús para desarrollar en ciertos casos su pensamiento frente a circunstancias nuevas, se hacía así precisamente porque existía un dato de Jesús, considerado como semilla capaz de desarrollarse, pero que toda ella se encontraba ya presente y bien compacta.

Por otro lado, si no hubiese existido ese elemento refractario, ¿cómo podría explicarse el que relatos tan dispares, que diferían en muchos detalles, hubieran circulado por las iglesias sin que se hubiese intentado hacerlos coincidir? La indiferencia por las diferencias indica claramente que se tenía certeza sobre lo esencial, y que lo demás carecía de importancia.

El retrato de Jesús

En cuanto a la persona de Jesús, el referente al que siempre se vuelve, diremos que no es fácil explicarla como confluencia de un gran número de temas tan dispares, tomados de la tradición judía o de las formas de pensamiento y de narración habituales en las religiones precedentes. Creo que los estudios recientes sobre la forma (es decir, sobre la «materia literaria» de los Evangelios) ayudan a precisar las razones de esta dificultad. En efecto, la esencia de este método consiste en hacer abstracción del arraigo de los Evangelios en una época, en un lugar, en una situación histórica, para no interesarse más que por el aspecto literario de cada uno de los fragmentos que los forman: anécdotas, la narración de un milagro, una máxima, una parábola, un diálogo dialéctico. Después, hay que buscar las fuentes de cada una de esas partes, sea por la tradición anterior, en la vida y en las exigencias de la primera comunidad cristiana.

A la vista de este análisis de la composición viviente de los Evangelios caben dos hipótesis. Es factible que un ser desconocido, llamado Jesús, fuese recubierto por todos esos pensamientos de piedad y de leyenda. Habiendo existido Jesús y habiendo causado una impresión extraordinaria sobre sus contemporáneos, se han escogido esos modos de expresión, se han tomado todos esos préstamos para reflejar y traducir la realidad de Jesús. En la primera hipótesis, Jesús sería únicamente ocasión y efecto de la labor realizada por la fe. Y, en la segunda hipótesis, Jesús sería la causa y el resorte de esa fe. Así, pues, siempre volvemos al mismo problema capital de saber dónde está, aquí, la causa y dónde el efecto.

A continuación, expondré un juicio necesario sobre este asunto: La *Formgeschichte* está interesada en mostrar y explicar este aspecto pictórico que poseen los Evangelios, y que llama la atención del que los lee, ya que éstos están formados por piezas agregadas sin excesivas preocupaciones en su unión: lo mismo que puede apreciarse en una biografía escrita con rapidez, y en la que no han

llegado a fundirse bien los documentos de distintas procedencias. Creo estar ante una obra literaria, en la que su autor no se ha parado a pensar demasiado. Parecen fragmentos unidos unos a otros, como desordenados. Pero esta realidad es preferible, y con mucho, ya que no se descubre apenas la labor personal del autor, que, en el campo literario, sirve con frecuencia de prisma de deformación. El recopilador se desvanece ante sus fuentes. Es lo que suele pasar cuando, después de la muerte de un ser que ha impresionado la imaginación, se recogen un poco al azar las cartas que él escribiera a diversas personas y en diversos tiempos, sus palabras más significativas, las anécdotas de su vida, sus discursos. Todo ese conjunto se publica pensando en los amigos que lo han tratado. Y el ser resurge en la memoria. Aun para aquellos que no lo han conocido, si la personalidad de esta figura es vigorosa, tal compilación desordenada les será más valiosa que una biografía erudita; porque, a través de las lagunas del texto y facilitado por este desorden, el rostro real del muerto —tan único y tan variado— va surgiendo en las conciencias. Siempre quedará la posibilidad matemática de que todos esos rasgos hayan sido reunidos por un falsario o por la actividad inconsciente de una comunidad de fe. Pero esta posibilidad no convencerá a nadie. Más allá del cálculo de lo posible, está la intuición de lo probable, de lo humanamente verosímil. Para emplear una expresión prudente, que los hombres de ciencia valoran tanto, podríamos decir que todo ocurre como si Jesús hubiera existido antes de los Evangelios, que son como películas tomadas de su figura.

Epílogo

Si fuera necesario dar ahora una opinión sobre la verosimilitud de la explicación mítica, tan tentadora para un espíritu a la vez crítico y religioso, que desea salvar la idea de la fe sin renunciar a los postulados de la ciencia, yo diría que la hipótesis de Renan me

parece mucho más razonable, porque es mucho más conforme con la experiencia humana. Se parte de una historia verdadera, y, con el tiempo, se remonta hacia la leyenda por medio de pequeños embellecimientos. Finalmente se llega al embellecimiento máximo, a ese exceso de afirmación que sirve de base al amor y a la fe. Pero ¿cómo insertar en la historia el camino inverso, el que toma como punto de partida la fe en la divinidad, en la pasión redentora, y reconstruye al Jesús del Evangelio, situado en plena historia, casi contemporáneo de los fieles mismos, a quienes se les propone y que vivían en los mismos lugares? ¿Cómo, para hacerles aceptar la fe, se les creaban dificultades insuperables, al plantearles una historia reciente, de la que tenían prueba de que no había sucedido? Todo esto es inconcebible, a no ser que se suponga que el Evangelio es creación del siglo II, y que nunca ha sido propuesto a judíos contemporáneos de Jesús.

Strauss comprendió perfectamente la necesidad de un largo intervalo de tiempo entre el seudohecho y la narración del mismo. En el año 1835, escribió: «La historia evangélica sería inatacable (pero ¿ha habido jamás historia alguna inatacable?) si quedase probado que había sido escrita por testigos oculares, o al menos por hombres vecinos a los acontecimientos.»

Jesús se sitúa demasiado cerca de Cristo, para que pueda haber sido inventado a partir de la idea del Cristo. La imaginación mítica sitúa el origen de las religiones en lo más remoto. Ha hecho coincidir este origen con el origen del mundo en una lejanía inaccesible a toda prueba. De modo que el origen se convierte en algo razonable porque resulta incomprobable. Aquí no se trata de un mito referido vagamente por aedos, sino predicado en público y en el mismo tiempo, en el mismo lugar y en las mismas circunstancias.

Y si esta predicación pudo hacerse sin ser refutada y confundida, es que hubo, en los lugares mismos y ante los ojos de los contem-

poráneos, no sé qué acontecimiento extraño, inexplicado, pero innegable, que se imponía por su seriedad tanto a los amigos como a los adversarios.

Por más vueltas que se le quiera dar al asunto, sería hacer incomprensible el origen del culto y de la predicación cristiana el querer derivar la historia de Jesús de la fe en Cristo, como si la primera fuera una consecuencia de la segunda y no su primer elemento motor y su primer germen.

1 Véase el libro de Lagrange, *Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo.*

2 Estos «hermanos» y «hermanas» no eran, en realidad, más que parientes más o menos cercanos

V

El TERCER CAMINO

De suerte que no pueden subsistir solas a causa
de sus deficiencias ni unirse a causa de sus oposiciones,
con lo que se deshacen mutuamente...

PASCAL

He examinado en primer lugar la hipótesis según la cual se podrían considerar como históricas la mayor parte de las afirmaciones que aparecen en las «Memorias apostólicas», y rechazar el elemento maravilloso, explicándolo por medio de causas procedentes únicamente del sujeto. No consideraba aún suficientes razones sólidas para adoptar otro punto de vista. Y, por otra parte, no terminaba de comprender cómo esas causas subjetivas habrían podido producir la religión, en la cual Jesús era adorado como Dios inmediatamente después de su muerte.

A partir de entonces determiné analizarlo todo desde la otra vertiente. Medité que la esencia del Evangelio, la creencia en la divinidad de un ser vencedor de la muerte, se había presentado primero a la fe por medio de una sublimación de la idea de «mesías», y que después la fabulación (aplicándose a hechos inciertos que se referían a un tal Jesús de Nazaret, condenado a muerte en

circunstancias oscuras) había sido lo que había impreso el mito del «Dios muerto y resucitado» sobre esa aventura.

Pero esta hipótesis la considero difícil de creer porque la historia no me muestra ese tránsito de un mito a una historia. Me mostraría más bien, como lo sugería la escuela crítica, la idealización de un personaje, casi ya ideal. Y, en ambas hipótesis, pero más todavía en la de la escuela mítica, es necesario comprender cómo en un ambiente judío una comunidad vinculada al recuerdo de un profeta muerto, lo habría coronado con el concepto —tan poco judío— de un «Dios muerto».

Consideraré de nuevo estas dos tendencias que corresponden a los dos únicos movimientos de la inteligencia, que pueden desarrollarse en este caso: O Jesús es un hombre eminente, a quien la imaginación ha convertido en Dios, o Jesús es un hombre ordinario, sobre el cual ha descendido después de su muerte la hipótesis mítica de un Dios muerto y resucitado. En el primer caso, Jesús es un hombre hecho Dios; en el segundo caso, Jesús es más bien un Dios hecho hombre.

Ventajas y desventajas de estos dos únicos caminos

Considero en ambos casos las dificultades que existen en ambos casos.

El espíritu crítico puro no podrá explicar jamás como es debido esa divinización súbita de un hombre histórico.

El espíritu mítico tampoco podrá explicar el carácter histórico que posee un Evangelio compuesto por la yuxtaposición de mitos que se proyectan sobre un rostro apenas conocido.

La primera escuela se estrella contra la divinidad de Jesús, que es un dato de la fe naciente.

La segunda escuela se estrella contra la humanidad del Jesús evangélico.

La escuela crítica contenta a quien tiene un sentido artístico de la historia, de sus exterioridades y superficialidades. Pero no satisfará a quien tiene sentido de las profundidades de la historia, sentido religioso de la historia.

La escuela mítica satisface la faceta religiosa o teológica del pensamiento, pero escandaliza al historiador. Es inaceptable a quien tiene sentido concreto de los orígenes.

La escuela crítica eleva a Jesús y humilla a sus discípulos. Presenta a Jesús con los rasgos del Evangelio, muy hermosos por otro lado. Pero humilla a sus discípulos, porque nos los muestra como realizando una especie de magia, al elevar hasta la categoría de Dios a aquel que no es sino un hombre. Esta idea queda muy clara con la lectura de Renan.

Por el contrario, la escuela mítica eleva a los discípulos y humilla a Jesús. Las primeras comunidades son las que aparecen bellas, por estar compuestas de místicos y de videntes. Y Jesús es su ensueño. Ellas lo han reconstruido. Y ya apenas se sabe quién habría sido en sí mismo. Esto se ve en Goguel. Lo que ha dicho sobre los Apóstoles es más vigoroso que lo que ha dicho sobre Jesús.

La escuela crítica germinó en Francia y la mítica se concentró en Alemania.

*

¡Cuántas casualidades!, dicen los amigos del Mito a los amigos de la Historia:

Casualidad de que la idea de un Mesías paciente se haya impuesto con tanta rapidez a los judíos, cuando la expectación de éstos se halla orientada precisamente hacia la imagen de un Mesías triunfador.

Casualidad de que ese personaje haya fallecido precisamente en el momento de la Pascua, para acreditar su semejanza con el Cordero y fundamentar sobre este equívoco un nuevo culto.

Casualidad de que este personaje haya sido considerado al mismo nivel que Dios, y que esto haya sido creído por los judíos, a pesar de todas las disposiciones de éstos, que eran tan contrarias a esta concepción.

Casualidad de que esta creencia haya favorecido la difusión de una religión judía, que se haya visto que correspondía tan bien a las aspiraciones de los cultos griegos.

Casualidad también de que la predicación de un hombre se haya transformado en un misterio, de que hiciera nacer tan rápidamente una teología dogmática, que fue contradicha con violencia, pero nunca fue tachada de absurda en sí misma.

Son claramente líneas de casualidad, independientes las unas de las otras, y coordenadas entre sí. Todas conforman un conjunto inteligible, si se admite la realidad del hecho de Jesús. Cada una de esas líneas puede explicarse por motivos puramente naturales y plausibles, pero el conjunto de todas esas líneas y su convergencia alrededor de un solo punto, sería difícil de explicar si se mantiene que la fe cristiana no tiene valor y que no ha habido un acontecimiento divino. Tal es, en el fondo, la dificultad que experimenta toda explicación que proceda de una crítica negativa de tipo histórico.

Pero los Historiadores pueden muy bien replicar a los defensores del Mito: «Aceptamos esas coincidencias, porque la coincidencia no es inconcebible en sí misma. Pero vuestra hipótesis sí que es inconcebible en sí misma, porque hace ininteligible la aparición de la divinidad de Jesús, y los orígenes reales de la fe, tal como nos los propone la historia.»

En resumidas cuentas, que en ambos casos se encuentra uno entre la espada y la pared, y tiene que admitir lo que, en otras cosas, sería considerado absurdo. La dificultad suprema consiste, tanto en un caso como en otro, en destruir por principio, y antes de todo examen, lo que constituye la esencia misma del dato: lo que hace referencia al testimonio.

Plagiando a Pascal, a propósito del misterio del hombre, diría que estas dos hipótesis no pueden subsistir solas a causa de sus deficiencias, ni unirse a causa de sus oposiciones. Con lo cual se deshacen para dejar paso a...

Ensayos de combinación

Existe otro recurso que existirá siempre: el de combinar en proporciones diversas esos dos tipos de explicación e intentar corregir recíprocamente sus defectos. Es lo que veo hacer en la mayor parte de los casos.

Los espíritus más historicistas combinan la crítica y la mítica, dando más lugar a la historia, como hacía con gran eficacia Goguel, el maestro en estos estudios. Otras personas, más místicas, preferirán seguir la dirección del mito, y, como en su momento el humanista y exegeta Bultmann, ilustrarán la teoría del Nuevo Testamento dejando a Jesús en el terreno de lo incierto. Hay una evidencia y es que ha existido un ser extraordinario. Y ese ser ha atraído hacia sí mitos como el de su «vida después de su muerte», el de su «unidad con Dios», el de su «retorno para juzgar a los vivos y a los muertos». ¿A qué se debe esta atracción? A que después de su muerte se han producido fenómenos improbables (místicos, metapsíquicos o psíquicos) que han hecho creer que estaba vivo, y a los cuales se refieren ciertos testimonios de buena fe, pero carentes de verdad.

Jesús Nazareno, tal como ha sido interpretado por la historia, fue un profeta ajusticiado en condiciones misteriosas para nosotros, y en torno suyo se formó una estela de leyenda. Pues bien: con esta ocasión Dios reveló a los hombres la profundidad de su amor hacia ellos, bajo el símbolo de un Dios inmolado por la salvación de los hombres, misterio que se halla presente místicamente en los ritos litúrgicos. La fe se aplica a este misterio temporal, cuya anécdota histórica fue únicamente una luz que brindó la ocasión.

Esta oscilación entre la solución del Hombre-hecho-Dios y del Mito-hecho-hombre existe también para Buda y, de una manera más general, para todos los grandes hombres. Siempre es posible presentar a Napoleón según el modo crítico, mostrándolo como un pequeño corso que ha ganado batallas y ha sido adorado. Pero desde el modo mítico se puede decir que el mito del Imperio se ha posado, por sus esfuerzos, sobre un soldado feliz. Se puede ir más lejos todavía y afirmar que esta doble explicación de la existencia se puede aplicar a un hombre honrado, que ha merecido las honras fúnebres. Y se puede decir también: el mito del Buen padre, del Buen funcionario, del Esposo fiel ha venido a posarse sobre este pobre ser, como el arco y la llama sobre el soldado desconocido.

En el caso de Cristo, esta oscilación entre las dos explicaciones se ha llevado al infinito. Tal vez porque el misterio del hombre ha llegado, en él, hasta el infinito.

Si lo que se desea es suprimir el misterio de Jesús, es necesario comprometerse con uno de esos dos caminos. Y me imagino que esta necesidad será todavía más urgente dentro de mil años de lo que lo es hoy día o de lo que lo era ayer. Si se mantiene el postulado que declara a priori como imposible todo aquello que sobrepasa a la naturaleza y a sus leyes, entonces no hay esperanza de que se pueda encontrar solución de otro tercer género.

La semejanza profunda de los dos caminos negativos

Estas dos soluciones inversas y negativas que se oponen intensamente, que se combinan difícilmente, tienen la característica de fomentarse secretamente como ocurre con los contrarios, de los cuales decía Aristóteles que pertenecen al mismo género.

Las dos sustituyen la comprobación de los hechos por un proceso mental. La inteligencia humana capta un hecho en la experiencia y lo lleva hasta sus límites ideales. Asimismo, con frecuencia,

partiendo esta vez de lo ideal, la inteligencia lo expresa con una metáfora concreta, lo personifica. Pero se impone la cuestión de saber en qué medida los procedimientos de nuestra inteligencia representan la realidad, y sobre todo la realidad de Jesús, que es tal vez única en su género.

Ambas explicaciones contrarias, y que triunfan con facilidad la una sobre la otra, están de acuerdo —sin proclamarlo en demasía— en un punto esencial, el de rechazar el testimonio. Es verdad que no destruyen el testimonio de la misma manera. Una de ellas, en la frase pronunciada por el testigo, retiene el sujeto gramatical, Jesús de Nazaret, pero hace desvanecerse el atributo, por ejemplo, resucitado. La otra explicación retiene el atributo, pero hace desvanecerse el sujeto.

Lo que ponen de manifiesto ambas ideas es que el verbo HA (Jesús de Nazaret ha resucitado) se halla vacío en su sustancia. Y, sin embargo, sobre este verbo HA es sobre el que carga el acento y el acta del testigo. Lo que éste afirmaba no era que Jesús hubiera existido o si había muerto o no. Ni tampoco quería decir que la idea de la resurrección tuviera un valor profundo. Sino que lo que afirmaba era que había identidad entre el muerto y el resucitado. Más adelante analizaré este mismo punto capital. Se impone el problema de saber si la inteligencia tiene derecho para deshacer aquí el acta de juicio formada por el testigo. Esta acta queda entonces volatilizada por obra de la ciencia de aquellos que juzgan según las leyes de su inteligencia y la idea que se han formado de la posibilidad. Y, sin embargo, se trata de espíritus positivos, formados en las disciplinas científicas, cuyos métodos —que han conseguido notables éxitos— tienen por lema la docilidad a los hechos, aun cuando tales hechos aparezcan a primera vista como inconcebibles.

¡Es necesario que tales explicaciones lleven en sí mismas la ventaja de proporcionar seguridad! ¡De esta manera se les podrá perdonar su acción de destruir el juicio de existencia, que es el que

constituye el objeto del atestado! Y ciertamente esa ventaja es muy intensa: deja la naturaleza en manos de la naturaleza, y la historia en las de la historia: ahorra el inaudito acto de fe.

Si me resignara a entender que Jesús es «Dios y hombre», entonces las dos soluciones confluirían sin enfrentarse. La faceta «histórica» representaría la naturaleza humana, y la «mítica» representaría el misterio divino. Estos dos caracteres del ser de Jesús estarían asociados en la unidad, como reconoce el símbolo de la fe, muy descriptivo y positivo, y acepta el hecho tal como es, respetando, diseñando sus contornos, traduciendo su estructura, preservando su esencia.

El tercer camino

Pero ¿este acto se halla en mi poder?

Si yo pudiera realizar ese acto instantáneo que es —al mismo tiempo y de manera indivisible— un acto de sumisión al dato y el acto de fe en la significación transnatural del dato en sí mismo, entonces yo experimentaría inmediatamente un alivio de mi inteligencia. La oscilación de mi espíritu entre los dos tipos de solución contrarios que voy adoptando sucesivamente o que me veo apurado para mezclar, adaptaría mi inteligencia a una realidad en donde los contrarios, en lugar de reemplazarse o confundirse como hacen en mi mente, se compondrían y reunirían en una cuestión real, que más adelante podría recibir el nombre de misterio.

En cierta ocasión Lagrange pronunció ante Couchoud una frase jocosa, y que me fue referida por ambos, en estos términos: «Renan creía que Jesús era un hombre hecho Dios. Usted cree que Jesús es un Dios hecho hombre. ¡Qué lástima que no se os pudiera amalgamar: se haría de vosotros un verdadero cristiano!»

El problema estaba bien planteado. Esos dos movimientos del espíritu, el que va del hombre Jesús a Dios y el que va del Dios al hombre (el que sigue el camino de nuestro conocimiento y el que sigue el camino, más profundo, de la humillación divina), serán siempre indispensables a la inteligencia humana, cuando ésta se proponga pensar en Jesucristo. Y, ante la dificultad de mantener al mismo tiempo esos dos movimientos, será necesario recurrir al uno y al otro. Mientras que los Evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles van del hombre Jesús a Dios, el Evangelio de San Juan va de Dios al hombre Jesús. La Escuela «mítica» es más religiosa que la «crítica», ya que toma como punto de partida la idea de Dios, y desciende, pero no vuelve a elevarse. Aparte de reconocer el misterio de Jesús, estos dos movimientos, que no pueden asociarse, desgarran a Jesús y lo reducen a un producto del espíritu: consecuencia del entusiasmo que crea héroes en el primer caso, y de la mística, que crea mitos en el segundo. O una mezcla entre héroe y mito.

Cuando Karl Barth estudia en su Dogmática al Hijo eterno desde un punto de vista completamente opuesto al que yo defiendo aparece de nuevo el «eterno dilema». Como teólogo presenta estas dos tendencias que surgen constantemente en el curso de la historia del cristianismo, la una para inspirar la teología de tipo ebionita, y la otra para inspirar la teología de tipo doceta[1]. Con su vigor habitual Barth escribe: «La Iglesia ha rechazado el ebionismo y el docetismo, y por anticipado todas las teorías modernas que se adhieren a estas doctrinas. Para el Evangelio, la divinidad de Cristo no tiene sentido, si no es rehusando ver en ella la apoteosis de un gran hombre o la personificación de una idea sobre Dios o de una idea divina. La divinidad de Cristo obliga a rechazar los términos de esta alternativa. En efecto, el Nuevo Testamento considera sobre todo la vertical en donde se cortan las dos líneas ebionita y doceta. En una palabra: introduce una tercera dimensión. Si uno se atiene tan sólo a dos dimensiones, es imposible sustraerse a la dialéctica de la historia y de la super-historia,

es imposible evitar el pensamiento de que el entusiasmo o la mística son los únicos que pueden explicar cómo un personaje histórico ha podido convertirse en un ser celeste, y a la inversa.»

Barth está en el camino acertado cuando compara el ser real de Jesús con un objeto situado en una tercera dimensión del espacio, y al que nosotros quisiéramos reducir a las dos dimensiones habituales. Si la inteligencia aplica a Jesús sus mecanismos naturales, entonces le elimina el relieve, proyectándolo sobre un plano mental.

Se podría decir también que hay dos imágenes de Jesucristo: una, la del profeta nazareno descrito en los Evangelios; otra, la del Cristo preexistente, predicado por San Pablo. Esta obligación de tener para un mismo ser dos imágenes, dos estatutos (lo cual se halla simbolizado por la división entre Evangelios y Epístolas), es toda la dificultad del cristianismo. La oscilación mental entre estas dos imágenes, o la aceptación de su misteriosa unión en un solo ser: he ahí finalmente las dos únicas soluciones posibles.

Me encuentro ante un umbral, como los que presenta la vida del espíritu cuando, por fidelidad a la experiencia como a la lógica, el pensamiento debe ir más allá de la experiencia, más allá, según parece, de sí mismo.

Si verdaderamente no existen más que tres tipos de solución, tres tipos únicamente, si, por otra parte, los dos primeros tipos se destruyen recíprocamente, entonces ¿no debo aceptar el tercero aun sin evidencia? Así proceden con frecuencia los detectives o los sabios, cuando se ven reducidos a aceptar una solución que les parece improbable, una vez que han eliminado todas las soluciones posibles excepto aquélla. El cura de Cucugnan se ahorró antaño, por este mismo género de razonamiento, un viaje a los infiernos. Y entre las costumbres de la mente se halla una solución, no extraña, que es la de admitir una doctrina, no por su evidencia, por sus pruebas, sino por la imposibilidad de adherirse a otra doctri-

na que se impondría si la primera fuera falsa. Se cree en Dios por horror al ateísmo, cuyo absurdo parece evidente. Y lo contrario ha sucedido también.

Se trata de discernir qué es lo que quiero sacrificar, porque no saldré de este asunto sin tener que hacer algún sacrificio. Si me inclino por la tercera solución me veré transportado al misterio. Pero si por el contrario conservo una de las dos primeras soluciones, entonces no obro con buena conciencia con respecto al postulado inicial supuesto por ambas, y que prohíbe a la naturaleza el que vaya más allá de los límites de sí misma. Estas soluciones obligan a admitir por anticipado que no ha habido jamás en esto una sola excepción. Pero el testimonio se refiere a esta excepción, ya que afirma que ha habido, al menos en algunos puntos, una interrupción del orden cósmico universal. ¿Debo negar, en nombre de un principio, ese hecho testimoniado? ¿O debo admitir, en nombre de los testimonios, la realidad, un acontecimiento y un misterio únicos en su género?

---

1 Los ebionitas negaban en el siglo III la divinidad de Jesús, y los docetas, en el siglo I, consideraban que Jesús no había tenido más que la apariencia de carne Es curioso que el docetismo haya sido la herejía más antigua

TERCERA PARTE

LAS DIFICULTADES PARA CREER EN EL TESTIMONIO

VI

PRIMERA CONVERSACIÓN SOBRE EL TESTIMONIO

Lo milagroso y lo improbable

En una pequeña estancia de mi casa, desde donde se contempla el jardín de Luxemburgo, reuní a varios amigos para leerles esta primera *Memoria* sobre Jesús.

Creo que no es muy útil caminar solo en cuestiones tan complejas si uno no se vigila a sí mismo por medio de la crítica ajena, que es necesario escuchar. Mis amigos no eran realmente creyentes, pero tampoco me atrevería a decir que fuesen incrédulos. Eran más bien espíritus llenos de precauciones, en los cuales la voluntad de creer despierta inmediatamente una razón para dudar. Su corazón, entendiendo éste como la intimidad de su ser espiritual, se hallaba en constante planteamiento. Y con respecto al tema de Jesús concretamente, todos ellos podrían haber repetido la célebre frase de Goethe: «Después de pensar bien todas las cosas, Jesús sigue siendo para mí un ser altamente significativo pero problemático.»

No podría afirmar que unos y otros no sintieran cierto placer en sus problemas: creo que se habrían sentido contrariados si los hubieran visto cortar de raíz en virtud de una solución, se tratase de lo que se tratase. Rechazaban la apuesta de Pascal porque tenían demasiada delicadeza para con la inteligencia; además, no hubiesen aceptado que la fe o el amor surgiera como término de un raciocinio aritmético. En mi habitación tengo colgado un cuadro que representa a Pascal y a Descartes conversando, y a todos nos recordaba que los coloquios son necesarios en todos los ámbitos, como decía Platón, y que las inteligencias encarnadas son imperfectas. Pero tenía la impresión de que mis amigos preferían vivir en una zona de incertidumbre, pero humana, antes que estar absolutamente seguros, aunque con recuerdos de incertidumbre. Conservaban algunos aspectos de su fe primigenia. Esa mano colocada sobre la boca, tal cual Job cuando el Eterno se le dirige en medio de la tempestad y le revela cosas incomprensibles, o esa prudencia excesiva de los Proverbios, por no hablar de la sobriedad y dejadez, de la paz de no saber que se respira en el *Eclesiastés*. Los observaba al tiempo que leía mi *Memoria*, porque mis pensamientos en este itinerario no habían sido solamente mis propios pensamientos, sino que había utilizado el de otras personas, que yo había adoptado provisionalmente cuando consideraba oportuno en el momento de mi dialéctica. Miraba a Olivier por encima de la montura de mis gafas. Le lanzaba miradas amistosas, irónicas, en ocasiones incluso perplejas, para ver si se daba por vencido.

Olivier, que tenía grandes reservas sobre Renan, pertenecía a lo que yo denominaba «estirpe crítica». Estaba de acuerdo con el método de Renan. Lo único que se le podría reprochar, a lo sumo, era el haber mezclado su forma de ser con el método utilizado. No sentía el mismo horror que Renan hacia aquellos que admitían grietas en al determinismo. Había leído las obras de los físicos modernos en la época en que Louis de Broglie aún no se había abrazado el determinismo. Sabía que en este cosmos hay indeterminación, hay juego, en el sentido de combinación de cifras. De-

cía que, en tiempos de Jesús, en Jesús o en sus relaciones con sus fieles, después del momento de su muerte, pudo darse algún acontecimiento imposible de definir, similar a los saltos que da la materia en la mecánica cuántica (la resurrección podría haber sido, a fin de cuentas, uno de esos saltos) o parecido también a las mutaciones repentinas de las especies vivas cuando van transformándose. Reservaba, pues, como posible una parte de misterio, de novedad, de extrañeza, tanto en la historia como en la naturaleza. En alguna ocasión me había explicado que los grandes premios de la lotería aparecen por sorpresa, que la cifra 247.821 algún día tendría que salir premiada si se concede «no ya, como suele decirse, tiempo infinito, sino un tiempo que yo puedo encargarme de calcularos». Él consideraba que no se trataba de ningún acontecimiento, por extraño que fuese, que no tuviera probabilidades e incluso necesidad de ocurrir alguna vez. Mi respuesta era que la resurrección de Jesús no había sobrevenido por «sorteo» en un lugar y en un tiempo escogidos por el azar, sino que se había producido en un lugar determinado y en un tiempo preciso; situado de forma improbable en el espacio-tiempo, en la historia humana, después de que se produjeran una serie de acontecimientos vinculados entre sí, y que no se podía comparar el acontecimiento de Jesús con la salida de un número premiado entre millones de otros números que se le asemejaban. Eso era así porque el número premiado no tiene realidad para el mecanismo casual que le hace salir: es un número como todos los demás que está metido en el bombo. Era yo quien lo consideraba como número premiado, por mi propio interés, mi decisión y mis convencionalismos. Y aun cuando Jesús fuera uno de esos acontecimientos improbables, a los que el hombre aplica la denominación de números ganadores, se hacía necesario explicar por qué el hombre lo considera como una ganancia infinita, y por qué, mientras el número improbable de las loterías vuelve a caer en la nada por millones de veces, Jesús en su Iglesia comienza su existencia con intensidad como si la lotería, loca y desarreglada para el solo caso de Jesús, hubiese estado sacando

continuamente, durante dos mil años, el mismo número del premio ganador.

Olivier sonreía; consideraba que mi razonamiento era muy sutil, pero incapaz de convencerlo, porque decía que yo suponía aquello mismo que se discutía: el valor incomparable del fenómeno Jesús. «Usted no podrá nunca impedirme que crea —añadió— que todo se explica de forma natural en la naturaleza, e históricamente en la historia. Si yo no creyera en esto, todo el edificio de mi saber y de mi conducta se derrumbaría. Y por este motivo mantendré hasta el último aliento el postulado de las ciencias: el de Celso, Hume, Renan y Bultmann. Lo que no comparto es la negación de la existencia del hombre Jesús ni el situar a ese hombre en un nivel muy elevado, para considerarlo como una especie de superhombre, tal y como aparece tantas veces por necesidad estadística. Digamos que es una especie de Francisco de Asís, de Juana de Arco, de Gandhi, pero en grado sublime.»

Mi respuesta fue: «Pero entonces, ¿cómo explica usted el súbito tránsito que ha convertido casi sin interrupción a ese hombre en un ser adorado y objeto de culto? Porque éste es precisamente el hecho que se hace necesario explicar. Los místicos que usted me ha mencionado sólo se explican como meros imitadores de Jesús. Pero si usted ha leído a San Pablo, no tendrá la impresión de que el santo se refiere a un maestro muy estimado (como Las Cases a Napoleón, como Eckermann a Goethe, como un discípulo, como un hijo, como un amante); no habla casi nunca de Jesús como de un predecesor. Y si lo hace es para decir que no quiere seguir conociéndolo según la carne. Uno comprende enseguida que, para San Pablo, el color de los ojos de Jesús era algo sin trascendencia. Incluso el apóstol nunca cita a Jesús menos en un discurso que aparece en los Hechos de los Apóstoles. En este caso hace mención a una frase sublime[1], pero poco original, y que, curiosamente, no se menciona en los Evangelios. San Pablo no habría podido describir esa sangre de Jesús, de la que tanto habla; y si Leonardo da

Vinci hubiera suplicado que le dibujase la mano de Jesús en el momento de tomar el pan para partirlo, San Pablo habría sido incapaz de complacerle.»

Olivier me respondió que eso no lo negaba, al contrario.

—Usted no lo niega —proseguí—, pero no puede armonizarlo con su manera de ver las cosas. Lo que me resulta difícil de explicar, si Jesús no hubiese sido más que un hombre extraordinario, es ese halo de gloria, ese áurea que constituyó inmediatamente su luz, esa elevación inmediata de su personalidad a la esfera celeste, algo que no ha tenido lugar en ningún otro momento de la historia. He reflexionado mucho tiempo sobre esta cuestión. Hasta el punto de que, si me viera precisado a escoger, me inclinaría por la teoría de los misticistas que sobre la de usted tiene una ventaja, y es la de salvar la explicación, la de hacernos comprender, no precisamente los tres primeros Evangelios, pero sí los pensamientos y hechos de los Apóstoles. Desconozco si le asombra tanto como a mí la geología del Nuevo Testamento.

»En primer lugar aparecen unas llanuras ordinarias y tranquilas: son los tres primeros Evangelios. Inmediatamente después surgen los volcanes: en el libro de los Hechos, en la predicación de San Pablo, en el Apocalipsis se contempla a un Cristo glorioso, se podría decir, en erupción. Su fulguración es deslumbrante, y por este motivo le hace dudar a usted de que Él haya sido un hombre que actuara entre nosotros. No es sencillo sintetizar entre el Cristo, el Cordero y el Ángel de Dios, por un lado, y Jesús de Nazaret, por otro, aquel Jesús cuyo nombre y estado civil Pilato, como exquisito funcionario policial, ordenó que fuese desenmascarado en la cabecera de la cruz, a fin de situarlo en la humanidad histórica.

—Lo que usted describe ahora —contestó Olivier— es el paso de la historia a la leyenda, algo que nosotros mismos experimentamos cada momento; por ejemplo, en nuestros recuerdos de la infancia. Repase a Marcel Proust. A partir del instante en que el hombre

es descargado de su propio peso, es decir, desde su defunción, lo idealizamos. Es una apoteosis secreta: todo hombre muerto es dios para aquel que lo amaba.

—Estoy de acuerdo, Olivier. Pero observe las diferencias. Lo que ha ocurrido en el tránsito de Jesús a Cristo tiene su imagen y su analogía en las operaciones de la memoria. Pero estas comparaciones inconcretas no nos satisfacen. Los muertos que se idealizan no son ideas pletóricas de vida, que se mezclan con nuestra vida y la transfiguran: no basan su amor en la tierra, no se convierten en los únicos existentes. Y Jesús, en el momento mismo de su muerte, atrae hacia sí a toda la existencia. Él es el único que existe en millones de conciencias, y se halla más presente en esas conciencias de lo que ellas lo están en sí mismas: porque viven para él.

—Creo —respondió Olivier— que en la historia hay coincidencias singulares, lo mismo que en la vida hay momentos en que las desgracias se acumulan. Y a esas coincidencias o reuniones les aplicamos el nombre de «acontecimientos», sean situaciones sin importancia o cuando éstas son muy graves. El sistema solar, la vida en la tierra, la luna en el transcurso de nuestras noches son otros tantos encuentros improbables, aberrantes, extravagantes que se mantienen. Son casualidades que han llegado a ser sustancia de la historia.

—Habría que determinar —dije— a qué se debe que se hayan mantenido esas casualidades y no otras, pues el rey de oros que usted debe repartir de la baraja no se mantiene. Se barajan las cartas. El rey de oros vuelve a su nada.

—Estaremos de acuerdo —señaló Olivier— que en la historia se producen coincidencias extrañas, como la del general corso que interviene para impedir que el Directorio instaure una Restauración, que lleve a Francia y a Europa hacia un futuro imprevisible, soldado sin fe a quien el Papa acaba de coronar. Pero esta casualidad respondía a los deseos de Francia. ¿A quién se le ocurriría recurrir a una providencia en favor de Francia o a un genio que osase

perderla? En ocasiones hay un conjunto de casualidades favorables y, como quien dice, «momentos de suerte» que se atraen unos a otros, como ocurre tantas veces en los juegos. El problema es saber si no deberíamos razonar lo mismo con respecto al momento de Jesús: la religión judía estaba derrotada, dispersa, exaltada por sus sufrimientos pero repleta de esperanzas. El mundo se encontraba desquiciado, en unos lugares debido al exceso de cultura, y, en otros, por la presencia de culturas extravagantes, secretas y clandestinas. El Imperio romano dudaba de sí mismo desde el momento mismo en que se constituye, lo cual lo impulsa a adorarse, o a querer más bien que se lo adore. Era necesaria la presencia de un Salvador concreto, palpable, que fuese en cierta manera un extranjero, pero puro, aceptable para todos, principalmente por los que sufren. Más adelante, Jesús interviene con sus profecías, que condenan de manera simple lo que habían dicho los profetas judíos. Entonces se producirá un acontecimiento extraordinario, inexplicable para aquellos tiempos, pero que sería explicable, sin duda, hoy día si nosotros hubiéramos sido los testigos de él, lo mismo que hoy día hemos podido explicarnos los estigmas de San Francisco de Asís: hago referencia a las reapariciones de Jesús después de su muerte. Y la reunión, que yo denomino improbable, pero no imposible, de ese ser improbable que es Jesús con la coincidencia en sí misma improbable de los estados de ánimo de judíos y romanos. A esto se añade la presencia del improbable Pablo, con su conversión tan poco verosímil a priori, aunque en la historia los cambios radicales no deban sorprendernos. ¿Ha leído usted la conversión de Louis Ratisbonne en el *Ara coeli*, comparada por Goguel con el camino de Damasco? La nueva vida de este genio fue una circunstancia imprevisible en el momento en que el partido de Jesús tenía la necesidad de expansionarse hacia el Occidente, de vincularse con el mundo pagano, con la cultura helenística, con el centro imperial. Después, esas primeras persecuciones, que en seguida causaron mártires, se han convertido en el efecto y la fuente de la fe.

—No me puedo contentar en coleccionar esas coincidencias. Porque hay un punto en donde lo que verdaderamente debemos explicar no es la coincidencia, sino la renovación de esas casualidades que usted ha denominado coincidencias, y que yo veo reproducirse de manera idéntica o análoga, pero siempre en un mismo sentido y en beneficio de un mismo género de personas. Si un joven vestido de negro se sienta a mi lado en el tren, se trata de una coincidencia. Si, al hacer trasbordo, vuelve a subir a mi mismo vagón y se sienta de nuevo a mi lado, se trata también de una coincidencia, podemos decir que divertida e, incluso, extraña. Pero si, en un nuevo trasbordo, se vuelve a sentar junto a mí, pensaré que me está siguiendo. En este momento todo tiene un nuevo significado y lo que ha ocurrido cambia de plano. Se eleva a otro grado de ser y de valor, grado que, por lo demás, es más sencillo de concebir. «El reloj de pared se ha estropeado —decía un perezoso—. Ha tocado seis veces la misma hora.» ¿No sería más sencillo decir que son las seis, la hora de levantarme? Fijémonos en la palabra «Pablo». En lugar de pensar que la P se ha encontrado casualmente con la A, y que la A lo ha hecho con la B, y que ésta se ha encontrado con la L y que la L lo ha hecho con la O, yo reúno el conjunto y leo de corrillo «Pablo». Observe la diferencia: usted deletrea las combinaciones y pronuncia un extraño grupo de cinco letras. Pero yo leo y afirmo que no hay coincidencia, sino una coincidencia de coincidencias, es decir, un plan, algo que resulta más económico para mi pensamiento.

—Eso quiere decir que usted es ya cristiano —dijo Olivier a continuación—. Usted da forma y sintetiza. Pero yo me contento con describir. Digo: en el cielo hay muchas estrellas, distanciadas unas de otras. Pero usted las reúne en constelaciones; usted dice: son Orión o Aries o Virgo. Está usted en su derecho para hacerlo así.

—Pero lo que yo hago, usted debería hacerlo conmigo.

—No puedo hacerlo, porque no soy cristiano.

—Me parece que no tiene usted razón al colocarme en su punto de vista de observador.

—Y me parece que usted tiene demasiada fe al situarme en su punto de vista de organizador y sintetizador.

—Usted no analiza exactamente lo que hay, no porque tenga mala vista, sino porque tiene oculto el temor de ver, es decir, de creer.

—Y yo afirmo que usted cree lo que no hay, porque tiene el secreto temor de ver tan sólo lo que hay y de permanecer en la incertidumbre.

—Si usted adoptara una escala mayor y considerara el desarrollo de la historia humana, desde el origen del pueblo judío hasta la Iglesia actual, leería mejor la frase, porque entendería su sentido, el sujeto, el verbo y el atributo en lugar de concentrarse únicamente en los acontecimientos de Jesús.

—Si usted consintiese en situarse en una escala todavía mayor, digamos planetaria, cósmica, extragaláctica, y midiese el tiempo con unidades inmensas, entonces comprendería que la cronología humana no es más que un punto de una línea infinita. Pensaría que las combinaciones improbables han debido de producirse multitud de veces en lo infinito del espacio y del tiempo.

—Pero si usted admite por un instante —interpelé— que Dios se ha revelado por medio de casualidades agrupadas con arte, entonces no es necesario buscar más lejos. En todas esas coincidencias continuadas que observamos en la minúscula historia del planeta, existe tal belleza que surge un murmullo, una sombra, una presencia de Dios, sin que tengamos que preocuparnos de saber si existen también bellezas de esta clase en otras partes. En un instante de perfección hay un no sé qué que satisface y basta.

—Entonces usted se sitúa en el orden de la fe y del amor. Pero ¿para qué proporcionar pruebas a ambos? Tomaré su ejemplo de

las falsas «Juanas» y de la única verdadera «Doncella de Orléans». Pienso que usted se ha solucionado el problema con la manera que ha tenido de enunciarlo, porque aceptando la historia oficial ha exaltado a Juana de Arco y ha despreciado a las demás jóvenes profetisas de aquella época fecunda en milagros. Pero no olvide la obra de Michelet sobre La bruja, y en lugar de proponerse desde un principio esa diferencia entre el Todo y la Nada, entre el Infinito y el Cero, que es el método que con frecuencia usted emplea, suponga que, entre todas las «Doncellas», existen esas diferencias de grado y de calidad habituales en la naturaleza, entre las espigas de trigo, por ejemplo. ¿Acaso Juana no estuvo a punto de desaparecer, reducida a cenizas? ¿Acaso el Pastor de Gévaudan o la Dame des Armoises no estuvieron a punto de triunfar? Y si lo hubieran hecho, si hubieran recibido la divina sanción, la divina consagración del éxito, ¿cree que, retrospectivamente, no se habrían encontrado rasgos geniales en sus figuras? En cuanto a mí, yo aplico el nombre de éxito al hecho de traspasar un umbral como consecuencia de la conjunción de una serie de circunstancias con las disposiciones de un sujeto. No niego que, entre las «Doncellas», Juana de Arco fuese una mujer excepcional ni que se hubiera dado la coincidencia (como en el caso de Napoleón) de una personalidad excepcional con circunstancias también excepcionales. Pero tales coincidencias se dan con frecuencia en la historia, en la cual los períodos de evolución atrapan (como quien dice) a los seres excepcionales.

—Creo —le rebatí— que su planteamiento profundiza en el asunto. Admitamos que tal explicación sea aplicable al caso de Juana de Arco y para el de Bonaparte, aun cuando en ambos casos se trata más de dos seres «geniales» que de dos personas «excepcionales». Pero Juana y Bonaparte no tienen posteridad; pueden dar impulso a un pueblo, a ciertas instituciones. Pero no hacen que ese pueblo pase de un orden de grandeza a otro orden de grandeza. Mientras que la misteriosa diferencia que ha hecho que la animalidad superior pase a la humanidad, ésa sí que introduce

un cambio de orden, de calidad y de valor, de la que se ha beneficiado el conjunto de la humanidad. Admito que haya habido un ser excepcional en medio de catástrofes excepcionales, pero entonces es necesario añadir que ese superviviente ha hecho que la especie de los grandes simios franquee un umbral improbable; que ha recibido una facultad nueva, una potencia de razonar que él no habría podido darse a sí mismo, a pesar de la anatomía excepcional de su mano, de su cintura, de su cerebro.

»Estamos reflexionando sobre los orígenes y las emergencias humanas, admitiendo ese paso inmediato, radical, repentino de un «no es» a un «es», y nunca hemos podido pensar seriamente que un animal haya sido capaz de irse transformando, poco a poco, por medio de transformaciones continuas, lentas, en un ser pensante.

»El caso de Jesús es parecido al del Hombre, y no lo he relacionado con el de Juana de Arco sino en virtud de un pequeño abuso. Pero es lícito echar mano de las analogías.

»Hay una humanidad que se eleva sobre sí misma en sus diversas ramas, de la cual la más singular es la judía. Y en esa rama, desde Amós hasta Esdras, observamos la savia, casi continua, de los profetas. Supongamos que hemos dormido durante cinco o seis siglos. Cuando abrimos los ojos vemos que esa misma humanidad ha atravesado un umbral y se ha introducido favorecido por sus grandes representantes en una nueva esfera existencial que antes no se concebía; se han sembrado nuevos valores morales, se han dado soluciones sencillas y definitivas a problemas hasta entonces insolubles. Ahora busquemos el movimiento de Jesús, del que diremos: «En Jesús se ha producido el tránsito». Más tarde afirmaremos: «Jesús ha sido quien hace que se atraviese el umbral». Usted puede decir: «Así es, pero es producto de una casualidad. Otra persona, por ejemplo, el Maestro de Justicia, habría podido hacer que se atravesara ese mismo umbral...».

—Si como usted afirma existen umbrales, si la atmósfera que denominamos «cristiana» preexistía con respecto al cristianismo, lo

mismo que el Everest existía antes que Mallory o el Annapurna antes que Herzog, entonces usted aceptará que otra persona distinta de Jesús habría podido llegar hasta ella. Proust dijo, si no estoy equivocado, que la Sonata preexistía y que Vinteuil lo que hizo fue «descolgarla» de su existencia desconocida.

—Ciertamente —respondí—. Pero en el caso de Jesús hay algo excepcional entre lo excepcional, y es que ese mundo superior, al que él introduce, no se puede separar de Jesús mismo. El Annapurna no es Herzog, porque Herzog asciende a él con gran esfuerzo. Pero yo no veo diferencia entre Jesús y el mundo de valores nuevos que Él trae consigo.

»Podemos imaginarnos a Jesús parecido a un Herzog y pensar que trata de escalar una cumbre para alcanzar el mundo superior. Pero los Evangelios no dan, ni mucho menos, esa impresión. Jesús mismo es esa región superior. No atraviesa un umbral, sino que Él significa precisamente el cruzar ese umbral. Y por esta razón, durante mi itinerario, he insistido sobre la imposibilidad de que podamos permanecer durante mucho tiempo en la hipótesis crítica, que nos lleva a ver en Jesús a un ser excepcional, a un ser que ayuda a la humanidad para que cruce el umbral. Es más auténtico afirmar que, según los documentos y las creencias, Jesús se presenta como alguien que se encuentra más allá del umbral, como el misterio oculto situado detrás del umbral y que desciende hasta nosotros. Tratar de comparar a Jesús con un hombre cualquiera, por muy excepcional que éste sea, me parece una inutilidad. Puedo hacerlo si aceptamos los preceptos de la mentalidad judía y helenística. Es por este motivo que en mi Memoria los espíritus escépticos, como el suyo, se sienten inclinados por el vínculo de las consecuencias, y consideran a Jesús como un mito. La incredulidad del mundo contemporáneo gravita en torno a esta única tesis: Jesús es un mito. Y cuando en nuestra época se pronuncia la palabra mito, se piensa secretamente en Jesús. Así se libra uno, a la vez, de todas las dificultades. Jesús se convierte en la

proyección de lo que todo hombre lleva en sí mismo. Queda únicamente por explicar cómo esa proyección del infinito, qué habría podido producirse de muy diversas maneras desde que el hombre razona, no se ha manifestado más que en las circunstancias en que lo ha hecho y por medio de la persona de Jesús.

—Jesús surge —contestó Olivier— como lo hacen los mitos. El caso de Juana de Arco, que usted mencionaba hace unos instantes, es el más adecuado para entender esa evolución. Antes de Juana de Arco preexistían mitos: el de la Virgen victoriosa del diablo, el de Francia perdida por una mujer y salvada por una Virgen, el de la Virgen mártir, el de la legitimidad y, por encima de todos sin duda, el de la Virgen María. Pero, en ciertas circunstancias, que me sería fácil definir, los mitos se concentran y se posan sobre un ser histórico. Así entiendo el «misterio» de Juana de Arco. Yo no me atrevería a decir, como Anatole France, que Juana no sabía en qué orilla del Loira estaba situada la ciudad de Orléans ni que Juana fuese una marioneta entre las hábiles manos de Regnault de Chartres. A mí me parece que la afirmación de Gulgnebert, cuando llamaba «destajero» a Jesús, es una exageración. Admito que Juana de Arco era una personalidad indefinida, como suele ser la de las muchachas muy jóvenes. Pero su historia es una «historia sagrada», que concentra numerosas realidades ambiguas con los grandes mitos de la religión, de la realeza y de la nación. Y es curioso, además, que en su caso, lo mismo que en el de Jesús, los mitos se sustituyan unos a otros.

—La clave —respondí— es determinar si esa explicación concuerda con la actividad de Juana de Arco, con sus declaraciones durante su primer proceso, y averiguar si esos mitos, en lugar de haberse sedimentado sobre Juana, no han brotado más bien de su persona como los únicos medios que la inteligencia tiene para interpretar a Juana de Arco. Es cierto que en torno a Juana se habían tejido una serie de ideas prefijadas, pero de no ser así a la Santa no la hubiera entendido y tampoco habría ejercido influencia en su

ambiente. Aceptaría, incluso, que Santa Margarita o Santa Catalina eran proyecciones de su creencia: o, al menos, santas conocidas en su ambiente social y cuyas imágenes ella contemplaba en las iglesias de la campiña francesa. Pero no acepto que a través de esas mentalidades y de esas imágenes Juana entendió cuál era el influjo de una energía superior, y que esa energía que le proporcionaba el conocimiento sobre ciertos puntos, y la fuerza y la certidumbre en muchos momentos de su existencia, se trata, en realidad, de una energía trascendente a la historia. Las demás hipótesis descuidan el elemento más utilizado, más decisivo, más auténtico que hay en esta historia: la convicción de los primeros testigos, de muy diversos segmentos, muy informados, que son los únicos órganos de nuestro conocimiento. Y, sobre todo, el grito del testigo principal, del único testigo de las fuentes interiores que, con el fin de mantener la verdad de su testimonio, aceptó que lo condenasen e inmolasen. Con una sola palabra para alcanzar el derecho de seguir viviendo le hubiese bastado. ¡Cuántas dificultades para reducir todo esto a visiones, leyendas y mitos! ¡Y fácil sería decir: Juana ha sido lo que ella afirmaba de sí misma!

»Pero debo retornar a la idea de que existe una analogía entre este problema y el problema de Jesús, porque tanto en éste como en aquél hay que escoger (con sus riesgos y peligros) entre lo infrahumano y lo sobrehumano.

—Yo llevaría las cosas hasta el extremo —intervino un joven escéptico—. Ustedes discuten lo que todas las personas aceptarían sobre Jesús, que es lo que se halla absolutamente fuera de toda discusión posible. Pues bien, yo prefiero afirmar que hay libros con caracteres de imprenta, y algunos de esos caracteres comprenden estas dos sílabas: JESÚS; estas dos sílabas, producto de mi formación, me crean un sentimiento de duda o de temor. Ésta es la realidad primaria de Jesús. Las explicaciones que ustedes me están proponiendo en este instante son como otras tantas apariencias que ustedes superponen a las primeras. ¿Por qué no quedarse

en ese primer estadio y decir que el problema de buscar lo que hay detrás de la palabra «Jesús» y de esas imágenes es un problema que carece de sentido en sí mismo? No hay que buscar nunca lo que hay detrás de las apariencias de alguna cosa. Creo que lo que estoy diciendo es, en el fondo, lo que piensan bastantes jóvenes. Precisamente la «fenomenología» nos libra de andar buscando una cosa equívoca detrás de las apariencias. Ésa es también la posición del hombre de la calle. Para él, Jesús no es más que una palabra, una imagen o vagos recuerdos. No va más allá.

—Si es como usted afirma —intervine—, ¿por qué no adoptar la misma actitud con respecto a lo que usted afirma ahora y establecer que todo eso no tiene más sentido que los sonidos que se difunden, y que usted mismo no es más que una apariencia sin nada que la respalde? En ese caso, sólo podría decirse: «Salgamos a pasear, y tomemos un poco el fresco...».

Tras la intervención del joven escéptico, durante unos segundos se produjo un silencio embarazoso.

—Yo les comprendo —dijo Elena—, y me pregunto: ¿Es necesario insistir tanto sobre lo que «ocurrió»? Con mi cerebro de mujer, yo busco un camino más directo que me haga llegar hasta el centro de la cuestión, sin tener que pasar por los rodeos que ustedes dan. No tienen por qué seguirme, pero voy a decirles cómo me he formado mi convicción. Y creo que estoy hecha a imagen de cualquier persona. Me siento en comunicación con los sencillos, con los ignorantes, con el pueblo en general. Mientras que, al escucharlos a ustedes, recibo la impresión de que sólo plantean cuestiones demasiado eruditas que casi nadie es capaz de seguirlas.

Le respondimos a coro que tendríamos mucho gusto en conocer qué camino era aquel que Elena proponía para sustraerse a todos los problemas pendientes.

Algunas apreciaciones sobre Elena: italiana de origen, su padre había contraído matrimonio con una alemana; residía en Inglaterra,

aunque era una sempiterna viajera. Se denominaba a sí misma, con una sonrisa, la «mujer más intelectual» de Inglaterra. Mantuve con ella asidua correspondencia hasta su muerte. Era católica de pensamiento y de vida y, como el barón Von Hügel, adquirió una rara experiencia de las dificultades de la fe, pero a la manera femenina, como ella misma decía, sin perderse por las circunvalaciones de nuestras «materias grises»; tenía una fe visceral que la preservaba de las posibles dudas, mientras que su espíritu de aventura la impulsaba a correr a lo largo de los abismos. Disfrutaba también mucho con las ideas, pero no disfrutaba de ese enfrentamiento. En las vibraciones, buscaba otra cosa: el sonido de lo verdadero. Elena no contradecía. Sabía cómo prestar atención (ella tuvo ocasión de escuchar todo lo que hasta aquí se ha dicho). Para mantener contacto con los demás preparaba un silencio mental hasta el extremo que cuando alguien era escuchado por ella ya no podía prescindir de su silencio, que ni aprobaba ni censuraba sino que se extendía para que nos dirigiéramos hacia ella como hacia un reposo. Desde su infancia se había aficionado a la Sagrada Escritura más que hacia la Tradición. Otro de sus rasgos característicos era su falta de estima a la crítica bíblica, sobre todo cuando ésta lo que pretendía era distinguir entre planos de mayor o menor certidumbre. El *Libro de Jonás* era tan válido para ella como el de Samuel y no tenía interés por las distinciones de León XIII sobre la verdad revelada.

Elena me hablaba claramente con frecuencia. Y es necesario tener este dato para comprender lo que va a seguir, y para entender bien lo que entonces nos estaba diciendo con el semblante aplicado y grave y ligeramente inclinado hacia el lado derecho, como esas imágenes de nuestras viejas iglesias que representan a la Virgen de niña leyendo las Escrituras sobre el regazo de Santa Ana.

—Desearía hablar para aquellos que examinan los escritos evangélicos sin tener más recurso que su pensamiento íntimo y su reflexión. El Evangelio se puede abordar en su letra sin tener que

pasarse toda la vida estudiando lenguas y textos, y se puede responder al problema de la verosimilitud por medio de métodos tan seguros como los de los eruditos y los sabios. Éste es el motivo por el cual la religión cristiana es tan original y tan democrática. Nos da el texto de los Evangelios y nos invita a que lo juzguemos, no desde la filología, de la exégesis, de los descubrimientos arqueológicos, de las confrontaciones, etc. sino desde su aislamiento proporcionando a todo hombre una respuesta, porque todo hombre debe ser capaz de captar en él un algo que no existe en otras partes. Es algo similar a lo que ocurre en las obras de arte. Se puede estudiar desde un punto de vista técnico; pero si la obra está bien lograda, si se trata realmente de una obra maestra, el hombre corriente, sin necesidad de información ni comparación alguna, entenderá que se halla frente a algo bello que le habla por sí mismo. Se puede razonar de la misma manera a propósito del Evangelio: se debe juzgar su verdad sencillamente leyéndolo.

Uno de nosotros se levantó entonces y dijo:

—Nosotros no discutimos que el Evangelio sea algo hermoso, pero lo que deseamos saber es si es verdadero. Todo nuestro problema gira en torno a este punto. Queremos superar la problemática del *Vicaire savoyard*, del *Génie du christianisme* e incluso de la *Vie de Jésus*; nos planteamos si todo ha ocurrido en el sentido en que se dice que la guerra del 40 ha sucedido realmente.

—Es en este punto donde puedo ofreceros mi luz —afirmó Elena—. La vida me ha enseñado a prescindir de todo lo que irrita, para no volver sobre ello sino más tarde. Un general me decía que éste era el método de desbordamiento de obstáculos. En Cambridge conocí a un matemático que me decía que en eso mismo consistía toda el álgebra. Eso lo desconozco. Lo que sé es que los obstáculos detienen pero que la detención nunca es buena. No afirmo que se crea en lo que «ocurrió». Les pido que hagan un rodeo. Si no es por la fe (a la que hemos decidido no consultar en este debate) o por las investigaciones científicas (en las que nunca podría

debatir), ¿cómo se puede saber si todo eso ha ocurrido verdaderamente? En lo que a mí respecta, buscando un camino hacia la excelencia. Y este camino es el que se me propone, cuando me encuentro en presencia de una obra llena de poesía.

»Me considero una persona sensible a cierto acento, a cierto tono, a cierto sentimiento inagotable. Un texto bello tiene una presencia eterna, y su explicación no puede quedar a merced del gusto variable de cada uno. Si durante largo tiempo se deja uno llevar por ese texto, si no se retrocede ante las dificultades ni ante ciertas sutilezas, con frecuencia necesarias, si en medio de la espesura de la sombra, alumbrada de puntos más claros, he discernido los diversos niveles de un único sentido, y esto hasta el punto de volver a descubrir y definir la experiencia humana y poética al mismo tiempo, que es su fuente siempre añorante; si, después de haber hecho esta prueba en sí mismo, se confronta con amigos de diferente categoría, humor y cultura; si se la confronta con lo que piensan en los diversos países de Europa los críticos más inteligentes, se alcanza una verdad íntima, múltiple y coherente, que es confirmada por las experiencias de la existencia. Y para ser exacta afirmo que se encuentra uno desde entonces en posesión de una verdad que no exige el esfuerzo de creer en el sentido que los modernos dan a esta palabra que no es el de la Biblia. No se trata de abandonar la orilla para cruzar un río de sombra con los ojos cerrados. En este método no hay ningún tipo de incertidumbre.

—¿Cree usted —preguntó uno de los presentes— que en lo que se refiere a estas materias se puede alcanzar la unanimidad? Los gustos cambian con el transcurrir del tiempo. Béranger, el abate Dellile o Crébillon fueron considerados buenos escritores, y ¿quién nos asegura que Paul Claudel no irá un día a reunirse con ellos?

—Uno puede engañarse —respondió Elena— aquí como en todas las demás cosas. Pero ¿cree usted que los que admiraban a Béranger efectuaron en él ese descenso del que estoy hablando?

Contemplen a Ronsard: tuvo elipsis de gloria. Pero Ronsard se considera ya indiscutible. Y todos aquellos que en su tiempo hubieran tenido suficiente paciencia y sosiego en sí mismos y suficiente profundidad para leerlo bien, no se habrían engañado sobre Ronsard y estarían completamente seguros de encontrarse en presencia de un genio. Vuelvo a mi idea. En una obra de arte se amalgama una verdad humana, poética, cósmica, expresable e inefable a la vez que se alcanza de una manera que no depende de nuestro gusto personal.

»El acento de melancolía, grave y no lúgubre, al mismo tiempo que llena de sonrisas y de lagunas; el acento de Jacques *le philosophe*, que es también el de Teseo, el de Ricardo II, el del duque de Orsino, o el de Próspero el mago, el de Hamlet —ese sonido de grandeza desengañada, pero atenta a las ridiculeces del mundo—, esa renuncia a todas las formas del Poder para llegar a ser digno para alcanzar el único Poder que es el del espíritu, por medio del Arte supremo (el arte del teatro), en el que concurren todas las formas del arte: el canto, la pantomima y hasta la épica y la lírica, y como fondo los acentos de la filosofía, de la música y de la magia: todo esto es lo que me conmueve en Shakespeare. No me interesa la historia porque desde esta perspectiva para mí es todo muy complejo y lo seguirá siendo siempre. El ejemplo de Shakespeare, por lo demás, es asombroso. Porque, si ha sido el buen hombre de Stratford el que ha compuesto tal teatro sin haber viajado, sin vocabulario, sin experiencia, sin grandeza de alma, entonces hay aquí, como en el caso de Jesús, un misterio de doble naturaleza y de encarnación. La naturaleza mediocre del hombre de Stratford es la única que es captada por la historia: el verdadero ser de Shakespeare radica en lo eterno. Y allí es donde yo lo experimento y allí me uno con él en compañía de todos los que tienen el sentido de lo bello y de lo humano.

Aquí Elena se interrumpió. Y luego continuó diciendo:

—Ustedes saben quién es Irving, conocen a ese educador admira-

ble que fue maestro de Mallory, el joven conquistador del Everest, cuyo cuerpo, desapareció en el pico más alto de la tierra y que no ha sido encontrado (los griegos lo habrían convertido inmediatamente en un dios). Pues bien: Irving ha dicho que la revelación de la verdadera esencia divina (anunciada por Cristo) ha eliminado de golpe el temor que el hombre natural siente por las soledades de la naturaleza, y que Jesús ha hecho posible el acceso a las altas montañas cuando, por la consecuencia del Evangelio, ha dado una nueva forma al universo. Es por eso por lo que prefiero la palabra histórico a la palabra auténtico.

—Porque usted no ha realizado los suficientes estudios para conocer lo histórico, mientras que lo auténtico lo experimenta usted desde el primer momento en su corazón —le respondió uno de los presentes.

—¿Mi corazón? —se preguntó Elena—. Yo preferiría decir: mi espíritu en actividad. Pero el corazón es eso precisamente. Y, además, el corazón, así definido, no ha podido existir en mí si no fuera gracias a Cristo. Cristo ha sido quien, en este planeta, ha comunicado al espíritu puro de los griegos y al espíritu firme de los judíos esa finura de trabajo que proporciona sangre e inteligencia, y que es lo que denominamos corazón.

»Para llegar a entender un verdadero milagro, como, por ejemplo, el de la multiplicación de los panes, prefiero que mi mirada se acostumbre a la reflexión sobre los milagros puros, y que en el fondo no son más que coincidencias sumamente improbables. Jesús tiene necesidad de pagar el impuesto de la didracma. Y le dice a Pedro: «¡Echa la red!», y en la boca de un pez que por allí pasaba se encuentra la didracma. Ninguna ley de la naturaleza ha quedado trastocada por esto. Es la unión de los dos hilos de la vida y del destino. En este mismo género de milagros se encuentra Eliezer cuando encuentra junto al pozo de Nacor a la mujer que está dando de beber a sus camellos: Rebeca era la única mujer que entre todas convenía a Isaac. Este tipo de milagros, que no ofusca y

que ilumina íntimamente, lo he percibido muchas veces sin que tenga por qué revelar mis secretos. Esas coincidencias silenciosas, que son habituales, explicables, y que son como una palabra pronunciada para mí sola, las adivino sin esfuerzo de imaginación por medio de esa misma parte del corazón o de la mente que me permite comprender a Shakespeare y al Evangelio.

»Pero, regresando a la cuestión del Evangelio, ustedes comprenden que cuando leo el Evangelio creo sentir la experiencia poética y humana más elevada, aquélla ante la cual Shakespeare queda deslucido. El Evangelio presenta una fuente de experiencia, de humanidad y de poesía que va mucho más allá de lo que uno puede imaginarse leyendo las obras de ficción. La experiencia que ha podido recibirse de las literaturas en sus más elevados momentos (como el momento de Homero, de Esquilo, Platón, Virgilio y Dante, el teatro isabelino o el siglo XVI francés, o la poesía inglesa del siglo XIX, o Goethe, Balzac, Dostoyevski; o incluso la época de Péguy, Cláudel, Proust, Gide, Valéry), todo eso, que es considerable por su dignidad, su peso poético o su repercusión, se anonada y torna insípido y sin punto de comparación con el Evangelio. Porque en él, y solamente en él, me encuentro (por lo que se refiere a la presencia) ante un «Ser» que me es a la vez más íntimo que los demás y que me trasciende por todas partes. Soy leída al mismo tiempo que leo. Verdaderamente me encuentro como ante un «Dios-con-nosotros». Si el proporcionar tal ilusión era el designio que animaba a los creadores de estos textos, convengamos en que han sido artistas sublimes. Los Evangelios emanan de una escuela de genios superiores a los homéridas, porque, sin conocerse ni ponerse de acuerdo, me han transmitido la magia de lo Eterno que se me ha hecho tan familiar. Lo que también admiro (y quizá más todavía) en el Evangelio es la facultad que tiene ese Ser misterioso, llamado Jesús, para dar la existencia a personas muy mediocres que se encuentran con él por casualidad. En cuanto a mí, por encima del arte que permite dibujar colores, escuchar sonidos o palabras, existe un arte superior, divino, que consiste en

hacer que los demás sean artistas, en dar un instante de genio a todos los que salen al encuentro, por medio de algo inefable que se les comunica. Éste es el privilegio de los grandes educadores. Y esto mismo se reproduce en cada encuentro entre él y los demás. Esas palabras incidentales que son recogidas al libre albedrío (o que son como esos charcos que uno se encuentra en esos caminos del campo llenos de fango, después de una tormenta, cada uno de los cuales refleja el cielo al que ha vuelto la calma...); ¡y cada anécdota evangélica podría, vive Dios, ser suficiente!... Pero ¿qué iba diciendo?

»En los Evangelios, si los relacionaba con mi experiencia de la vida y al mismo tiempo, en un plano distinto, con un elemento tan indispensable para mi vida como es el de la experiencia poética, encontraba en ellos —a medida que esos dos caminos de mi conocimiento se iban ensanchando—, una verdad emparentada con las demás verdades que poseo, aunque aquélla sea de una especie superior.

»A veces me pregunto si la idea que tengo de la bondad, ese sonido melancólico y grave, tierno, soberano, un poco orgulloso, un poco oculto, aunque íntimo; esa idea que busco en una obra literaria como su inefable verdad interior, me pregunto si no me vendrá tal vez de la medida divina que he recibido del Cristo de los cuatro Evangelios.

»¿Es ésta mi manera original de desmitificar...? Entonces estoy con Bultmann en lo que éste tiene de humano.

»Y esto me permite, como mujer poco erudita que soy, y poco instruida en exégesis, que es en realidad el nivel de la inmensa mayoría de las gentes, discriminar entre el mito y la historia. Estoy convencida de que esto no es un mito.

Cuando uno de nosotros sugirió a Elena que precisara más todavía si era posible hacer esa distinción y cómo procuraba hacerla según su método, ella nos dijo:

—Existe una verosimilitud de lo verdadero. Es una densidad, una plenitud, una especie de brusquedad dulce, de singularidad ansiosa, de extravagancia honrosa: es una imperfección de lo verdadero que me ayuda a distinguir el ideal irreal de los filósofos o lo «verdadero-falso» de los mitos. Esa belleza de segundo orden la encuentro en los Evangelios que eran conocidos con el nombre de sinópticos en contraste con el Evangelio de Juan.

»Decía Hugo que la obra maestra se reconoce porque da al hombre «toda clase de consejos serios y dulces». En los Evangelios ocurre algo semejante porque reconozco esos consejos de humanidad que escucho en las grandes obras de arte. Creo que el Evangelio está escrito con un arte divinamente íntimo, ya que tiene por materia no las cosas exteriores, sino los elementos más ocultos de la vida. Y esa obra maestra no es sólo un objeto admirable situado en la luz, como podría serlo un cuadro de Boticelli, sino que es algo más parecido a un sol; quiero decir que sigue siendo fuente de luz para los espíritus, sugerencia de belleza posible para los pintores, para los novelistas o para los músicos. Pienso en los versos de Shelley sobre la belleza intelectual, cuya luz es la única que da gracia y verdad al sueño inquieto de la vida.

»*Thy light alone...*

»*Gives grace and truth to life's unqulet dream.*

A Elena le gustaba destacar la semejanza entre la verdad y la belleza. Cuando ambas quedan relacionadas, se da a la verdad más luminosidad, aunque se corra el riesgo de hacer que la solidez de lo verdadero se desvanezca en una especie de vapor. Es el temor que sentí cuando leí al abate Bremond, cuando relaciona a la oración con la poesía. La oración pura, la poesía pura, son para mí exageraciones no permitidas al hombre.

Tras unos momentos de silencio, Elena nos dijo:

—Lo bello y lo verdadero en los Evangelios es el modo como utilizan los silencios. La poesía vive también de esos silencios; la

música está tejida de ellos, ya que se trata de una escala y va de un punto a otro sin más transición que un instante de silencio... Casi en cada instante hay rupturas en el Evangelio. Se está privado de apoyo como si se fuera una flecha lanzada hacia delante sin saber adónde. Todo en él es estrofa y música. Hasta el silencio final: esa interrupción que tiene lugar antes del final esperado, y que es tan notable... principalmente en los Evangelios de la Resurrección, y en el último capítulo de San Marcos, así como también en el último capítulo de los Hechos de los Apóstoles. Lo que está muy bien acabado (como el Evangelio de San Juan), lleva una señal humana y hace pensar en el redactor. Los mil quinientos versos de Bérénice fueron escritos para el último silencio.

11 «Mejor es dar que recibir » Hechos, 20, 35

CUARTA PARTE

LAS DOS INCÓGNITAS. RESURRECCIÓN-DIVINIDAD

VII

SEGUNDA CONVERSACIÓN SOBRE EL TESTIMONIO

El acontecimiento y la persona

Disolvimos la reunión muy tarde y continuamos la discusión al día siguiente: incluso después de haber escuchado a Elena, nos parecía que quedaban todavía muchas cosas por decir en torno al problema del testimonio. Al tratar esta cuestión, comprendimos que lo principal era saber en qué dirección iba nuestro testimonio. No se trataba de determinar si había habido testigos, compañeros de Jesús, fieles porque eso era algo constatable. Pero ¿qué significa la palabra «testigo»? ¿A qué se aplica el testimonio cristiano? ¿Tiene la misma significación que los testimonios históricos ordinarios? Antes el ataque al cristianismo consistía en poner en tela de juicio el testimonio. Voltarie hablaba de los «engañadores o engañados». Testigos a los que creer porque se han dejado degollar, se repetía deformando un poco el pensamiento de Pascal, que nunca ha dicho que el degüello sea por sí solo la prueba de la verdad. Estábamos de acuerdo con que todo esto podía parecer tonto en nuestros días. Desde el tiempo de nuestras guerras y revoluciones, somos conscientes de que se puede dar la vida por causas

demasiado humanas, y en ambos campos contendientes. El título de mártir llama menos la atención en la actualidad que antes. Los hornos crematorios, las muertes voluntarias, el conocimiento del mecanismo de los delirios permiten economizar las acusaciones de impostura. Lo complejo para el hombre moderno, para un psiquiatra, es distinguir entre la creencia y el delirio; se siente el estado de ánimo de los primeros cristianos, comparándolo con los delirios que observa en sus enfermos.

Tenía interés en impulsar esta conversación, realizando comentarios acerca de la enfermedad mental en sus relaciones con el genio y con la fe. Como es habitual me posicioné en una hipótesis contraria a la mía; no me opuse a que varios apóstoles hubiesen sido anormales desde el punto de vista clínico. Pero traté de investigar las consecuencias que de ahí se debían seguir.

—Admitamos —dije— que los primeros propagadores del cristianismo tuvieran perturbaciones mentales. Es algo que cabe entre lo posible. San Pablo se queja de un mal difícil de definir, y que lo «golpea»: se describe a sí mismo como un aborto, cómo una persona agitada por espantos y miedos. En las primeras comunidades cristianas griegas se observaban esos fenómenos de «hablar en lenguas», conocidos en la actualidad como perturbaciones del lenguaje. Según San Lucas, los hechos del día de Pentecostés, vistos por una persona indiferente, se asemejarían a los efectos de la embriaguez. Esto nos plantea una cuestión: ¿cuál es exactamente la relación entre el genio y ciertos estados anormales del sistema nervioso?

»Sabemos que existe vinculación entre ciertos desequilibrios y las más elevadas manifestaciones del espíritu: César y Dostoyevski se desplomaban víctimas de ataques epilépticos. Schubert, Schumann, Chopin se encontraban a veces a un paso de la locura. Me gustaría comprender esa relación que existe entre la enfermedad y la superhumanidad de la que hasta el momento no he recibido una explicación que considere válida. Ciertas enfermedades, por

el poder que tienen de turbar, de deshacer, de disociar, pueden predisponer la mente para síntesis nuevas. Podría ser también que ciertas dotes superiores no pudiesen ser soportadas por nuestra naturaleza, la cual quedaría abrumada por las mismas como el albatros por sus alas gigantes. Pero, aun suponiendo que algunos de los primeros discípulos de Jesús hubieran tenido tales deficiencias, queda aún por explicar cómo esos enfermos daban muestras de más sabiduría, eficacia y prudencia que las personas normales y que gozan de buena salud. En cada una de las épocas de la historia del cristianismo, encontramos el mismo fenómeno de los débiles más fuertes que los fuertes. Estimemos que lo «normal» sea gozar de salud, cosa difícil para un médico; supongamos también que se deba clasificar a los primeros propagadores del cristianismo entre el número de los «anormales». En este caso, para describir lealmente las apariencias, habría que añadir que esos anormales sean capaces de convencer a personas corrientes. En estas condiciones, ¿a quién no le importará ser uno de esos enfermos? La palabra «enfermedad» no tiene el significado de lo que realmente quiere señalar. ¿En qué consiste lo normal? ¿No sería el hombre llamado normal, conceptuado como sano de espíritu, pero lerdo, pesado, escéptico, el que debiera ser considerado como verdadero enfermo, porque no responde al tipo pleno de humanidad?

Olivier contestó que a él no le parecía que los apóstoles deliraran; reconocía que tal cosa sería querer resolver el problema de una manera simplista. «Mi dificultad —añadió— es más delicada, y creo que afecta a un punto más grave. Los apóstoles eran gente creyente que anunciaba un misterio de la fe; pensaban estar anunciándolo a aquéllos a quienes Dios había escogido para creer en él, y que estaban predestinados a esa fe, a la vida eterna». Para él los apóstoles no habían visto ni oído, con su fe, lo que ellos dicen haber visto y oído. En su fe se enciende la fe de los que les escuchan; y esa fe se transmite hasta nosotros. Olivier formuló la pregunta: ¿Por va a haber que aplicar al campo de la fe un estilo de compro-

bación histórica o científica? Eso está fuera de lugar. Si yo le obligaba a ello, era señal de que estaba sucumbiendo a esa mentalidad positiva que habitaba dentro de mí. Y esa mentalidad, materia religiosa, aparecería algún día como actitud superada, como fruto bastardo del espíritu científico y espíritu creyente, como producto del decadente siglo XIX incapaz de comprender el fondo de la religión, que resiste en la adhesión de la fe desnuda, más allá de la vista y de la experiencia.

—Cuando leo los Evangelios observo que, en ellos, la fe es siempre una consecuencia —respondí—. Los Evangelios, que son los residuos de la Palabra, anunciada primero oralmente, no son una colección de proposiciones de fe, sino una narración de acontecimientos que realmente tuvieron lugar. Leo los Hechos de los Apóstoles, y encuentro que ellos narran esas mismas narraciones, muy condensadas. Leo a San Pablo, y hace referencia a símbolos, más condensados todavía, pero que suponen hechos... Pero cuando usted estudia estos textos los sitúa en un término final, que es el momento de la suma total: esa suma se refiere a la fe en Jesús. Pero yo me sitúo en el término inicial. Me encuentro ante una reflexión basada en hechos, de una experiencia que tiene por primer tema a la historia.

—Usted acaba de pronunciar la palabra experiencia —contestó Olivier—, algo que le censuro, porque, en el sentido ordinario que esta palabra tiene en nuestro idioma, no veo que haya habido ahí experiencia alguna.

—Entonces le suplico que me haga saber lo que usted exige para que haya, a su parecer, verdadera experiencia.

—Un examen contradictorio —respondió—. Exijo que haya testimonio imparcial, correcto, impasible; un testimonio análogo al que hubieran podido dar un universitario instruido, un hombre honrado y de cultura, un sabio, un prudente, un filósofo griego, un sabio egipcio, un mandarín, o un yogui. Un testimonio análogo al de un espíritu desinteresado, vacío de todo asentimiento, y

que se limita a observar los hechos; un testimonio semejante al de un juez justo, que ha instruido un proceso y que ha sopesado con equidad los pro y los contra. Eso sería para mí algo parecido a alguien que experimenta a los hechos; pero el testimonio de los apóstoles nada tiene que ver con esto, porque se nos lo presenta como personas convencidas, y que hablan el lenguaje de la fe. Los Evangelios no serán jamás documentos para el historiador, porque son soluciones de la fe, y no poseemos la contrapartida necesaria, que serían en este caso la narración de un testigo incrédulo, por ejemplo de un administrador romano que se preocupase únicamente de ver y que supiera transferir su visión al procónsul o al Emperador. Pero en nuestras condiciones no es posible realizar un verdadero examen. Lo que nos queda es apostar a favor o en contra, a nuestro riesgo y peligro, como dijo Pascal. Y esto que le digo no es propio de Pascal; estoy convencido de que estoy definiendo el parecer secreto de la mayor parte de las personas moderadas de nuestro tiempo.

—En un proceso de investigación, un individuo recto, sometido a una acusación que él estimaba injusta, quiso citar testigos de descargo en su favor. Entonces intervino el juez y le dijo: «Siento que no podamos aceptar sus testigos, que sabemos son amigos suyos y que por tanto no podrán dar nunca un testimonio imparcial sobre usted». El acusado preguntó por qué el tribunal iba a rechazar el testimonio de las personas que habían participado en esos hechos y que eran las únicas que estaban al corriente de lo ocurrido. Se le respondió: «Esas personas pertenecen a su partido, como usted mismo reconoció. Razonan según la concepción que ustedes se han formado de la justicia y del honor. Además, lo consideran a usted inocente.» El acusado se encontraba ante una paradoja; tenía que encontrar testigos favorables entre sus mismos adversarios: ¡era la cuadratura del círculo! Fue condenado.

»En nuestro caso ocurre lo mismo. Los incrédulos niegan que los Evangelios sean documentos de historia, porque —según di-

cen— han sido escritos por creyentes, es decir, por personas que, antes de que esos hechos sucedieran, no creían, pero que han cambiado de opinión porque los acontecimientos que refieren les han inducido a modificar su primer estado de ánimo. Reconozca que los incrédulos son personas difíciles de contentar. ¿Qué desean para que aparezcamos ante sus ojos como personas honradas históricamente? Exigen documentos históricos escritos por testigos que hubiesen visto los acontecimientos y que no les hubieran concedido a éstos ninguna significación. Eso implica poner de antemano una condición que es contradictoria. Porque, si se considera como válido científica y honradamente a aquel solo testimonio de la persona que no ha visto lo que ha visto el que se ha convertido en creyente, entonces todo ello equivale a decir que el proceso está decidido de antemano, se encuentra ya perdido desde un comienzo.

»Usted me responderá, no obstante, que se puede cotejar el testimonio del que dice haber visto y el testimonio de aquel que, participando de forma directa en la misma escena, dice no haber visto nada. No niego que, si fuera posible confrontar testimonios a favor y testimonios en contra, esto tendría mucho interés. Por ejemplo, ¡sería recomendable poseer sobre las apariciones la narración de algún super Tomás que no hubiese creído en ellas! Pero esto queda excluido por la naturaleza misma del hecho religioso, que no es una experiencia de laboratorio. Supongamos incluso que poseemos el relato del apóstol escéptico que no ha visto al resucitado, mientras que los demás apóstoles lo veían o se imaginaban verlo. Ante estos dos tipos de relato de un mismo acontecimiento, será necesario decidirse, escogiendo uno o rechazando el otro. Y entonces surgirá el mismo problema: ¿En cuál depositar nuestra confianza?

»No afirmo que haga mal rechazando los testigos que tienen fe. Después de todo, cada uno es libre para imponer sus propias condiciones. Pero yo defiendo la claridad: desearía que las condicio-

nes que usted pone sean conocidas según lo que son, a saber, conclusiones sin premisas, eliminaciones antes del examen, el cual desde aquel momento ya no es un examen estrictamente histórico, como usted pretende.

—Persisto en juzgar que la exigencia que pongo de un examen crítico —replicó Olivier—, como muchos otros de mis contemporáneos, sigue siendo perfectamente equitativa. ¿Por qué, en el campo de la vida espiritual y eterna, no se exigen las mismas garantías que se exigen en las cuestiones graves que nos conciernen o en los casos en que corremos peligro de condenar a un inocente? ¿Es excesivo el desear como hipótesis que hubiera existido, junto a los cuatro Evangelios conservados por la Iglesia, algún otro Evangelio según Tomás o según Pilato o según Judas, o según algún otro indiferente, y poder después comparar esos cuatro con los Cuatro? ¿Por qué me condena a no tener ante mí más que la Nada o el Infinito: la nada de esa ausencia de testigos, o el infinito de los cuatro testigos de la fe?

En una palabra: Olivier seguía manteniendo su misma exigencia. Me daba cuenta de que no se avanzaba. Su crítica afectaba al fondo mismo de la discusión. Ante un acontecimiento anormal, que es señal para los unos, mientras que los demás no ven nada en él, ¿se puede resolver la cuestión por el camino de la ciencia? Se trata de saber si se puede ver un milagro. Madame Saint-René-Taillandier me contaba que ella había comido con Renan en casa de su «Tío Taine». Y Renan había dicho, durante la comida, que creería de buena gana en una aparición del Resucitado, si ésta se realizaba ante una comisión nombrada por la Academia de Ciencias. Madame Saint-René-Taillandier confesaba que, a pesar de su inexperiencia, sentía que Renan estaba exigiendo una condición imposible. Le hubiera agradado objetar: «Algo así nunca se producirá. La comisión, aun suponiendo que hubiese visto la «aparición», habría suspendido de inmediato su juicio y proclamado que lo estudiaría con mayor profundidad para investigar, por medio de

experimentos y análisis, si por un casual, por ciertas fuerzas de la naturaleza hasta entonces desconocidas, una combinación hasta entonces improbable, la intervención de un número cuántico, etc. podrían explicar lo que a simple vista carece de explicación.

Basta con echar una mirada a los físicos. Desde el Congreso Solvay del año 1927, se creía que se podía hablar de indeterminismo en la materia. El indeterminismo se había comprobado o, al menos, era aceptado a un cierto nivel de la experiencia. Pero en otro nivel más profundo de esa misma experiencia, lo que reinaba era el determinismo. Las inteligencias como Einstein admitieron que hubiese apelación posible contra el indeterminismo, y que éste no fuera soberano. Ante los razonamientos indeterministas, Einstein suspendía su juicio. Frente al «milagro» indeterminista, que consideraba imposible, apelaba a una realidad más profunda, que permanecería sometida al determinismo.

Así que, puesta en presencia de un hecho de indeterminismo, la inteligencia humana podría reducirlo siempre a una apariencia, explicarlo por una renuncia o una confusión del entendimiento seducido por un espejismo probabilista, y apelar a una explicación futura capaz de explicar la apariencia sin echar abajo el postulado, concebido como único inteligible, de la necesidad natural.

No cabe duda de que, si usted está absolutamente seguro de que una persona ha muerto, y alguien le dice que la acaba de ver, usted no se molestará siquiera en examinar el asunto. Si usted es resueltamente ateo, entonces jamás lo convencerá ningún relato de milagros, ningún testimonio de orden místico, ninguna «experiencia» cualquiera que sea. Su primera certidumbre íntima disipará todas las excelencias y las rechazará a la zona de la ilusión o del «todavía no se ha logrado explicar (pero se logrará)». Por consiguiente, hay una condición preliminar en toda experiencia religiosa, y es la de admitir que tal experiencia no es imposible.

—Yo no digo —dijo Olivier— que esa causa o esa presencia sea imposible a priori. Pero, aparte de las evidencias interiores inco-

municables que hacen que Pablo tenga fe y no Pedro (y ante las cuales yo me inclino), me pregunto —siendo nuestra razón cual es— cómo puede haber en ello una revelación, quiero decir: por vía histórica.

Pregunté entonces a Olivier si había reflexionado sobre lo que era verdaderamente un testimonio, no al estilo de los jueces de este mundo, sino como es necesario reflexionar sobre las palabras más comunes, que se han vuelto insípidas por el uso: y para eso hay que acudir al idioma, a fin de recoger esas palabras en su sentido más denso, más enérgico, más enjundioso. Si se abre un diccionario del Nuevo Testamento se ve muy bien que la palabra *martyr*, que ha significado testigo, y que ha dado en español la palabra mártir, está tomada en ese sentido pleno del que estoy hablando. Yo llegaría incluso a decir que, para San Pablo y para San Juan, el testimonio es una afirmación que compromete a todo el ser (transformándolo en falso testigo de Dios, si es mendaz). ¿Y qué clase de afirmación? Una afirmación que se refiere, en definitiva, a la presencia de un elemento eterno insertado en este mundo temporal histórico.

Y entonces me puse a desarrollar ante Olivier la idea de que las personas modernas han perdido el sentido de lo que es un testigo, aun en los asuntos más ordinarios de la vida. Cuando se produce un accidente en un cruce, la gente desaparece impulsada por el miedo de tener que hacer de testigos. Olivier me objetó que en nuestros días se estima mucho ese compromiso o adhesión que se encuentra en el principio de todo testimonio. Sí, es cierto, le dije yo, pero nuestra época, que habla tan alto de la «adhesión» no se adhiere ni compromete tanto como dice. Cultiva algo parecido a la adhesión: la adhesión a una causa que va a triunfar con toda seguridad. Olivier observó que nunca se había ocupado del problema del testimonio, que éste no era para él más que un caso particular de la afirmación o de la creencia. Sí, le dije yo, es una creencia, pero que se propone como una suerte de experiencia: creer en el testimonio, en el fondo, es creer en la experiencia de otro.

Olivier lo reconoció y me dijo:

—Usted convendrá tal vez en que la exigencia de tal testimonio resulta, con todo, un poco primitiva. Verá usted cómo un día los test de comportamiento, los sondeos del psicoanálisis, los electroencefalogramas o cualquier otra clase de elementos registradores reemplazan a los testimonios. Una película tomada con teleobjetivo, una grabación magnetofónica serán consideradas como únicos testigos verdaderos, ya que conservarán las huellas indiscutibles de lo que ha sido visto u oído.

—Pero el testigo no es una placa pasiva, una cinta de plástico inerte —le contesté—. La esencia del testimonio se halla precisamente en la relación de esa placa fotográfica o de esa cinta magnetofónica con la persona que las ha colocado ante un acontecimiento o ante una palabra, y que se propone mostrarlos más tarde a otras conciencias semejantes a la suya. Porque la máquina fotográfica ha sido dirigida hacia esa escena concreta por una conciencia humana, la cual la ha escogido eliminando todas las demás que habría podido escoger igualmente. La esencia del testimonio está presente en esa toma de vistas sin palabras. La máquina fotográfica no ha sido más que un medio de acrecentar la impresión de los sentidos. Pero el testimonio consiste en la relación voluntaria que se establece entre el yo y lo que yo he visto y oído con respecto a otros yos a quienes juzgo. La máquina fotográfica no lleva en sí testimonio alguno.

»Lo que a usted le impide reconocer esa impotencia es que los testimonios a que usted se refiere son testimonios que no comprometen y que, a fin de cuentas, podrían haber sido recogidos por máquinas. Supongamos que usted ha filmado un crimen: esa película no será un testimonio, salvo cuando usted diga: «Lo que yo he filmado era un crimen». En realidad, no se ve ni siquiera nunca a un criminal, no se ve siquiera a un hombre, sino a manchas de sombra o de luz mezcladas, animadas de movimiento entre otras manchas. La mente es la que en usted juzga que tal mancha

es un hombre, y la conciencia de usted es la que afirma que ese hombre es criminal. Si usted dice: «He visto a un hombre cometiendo un asesinato», el testimonio se refiere al crimen, es decir, a un delito contra la justicia, delito que no es visible, si bien la visión es necesaria para denunciarlo. Una máquina fotográfica no le dirá nunca que ha habido nada reprobable. En el fondo, el testimonio es un juicio que se refiere al valor, el cual es íntimo e invisible.

»Y, por este medio, el acto de testimoniar permite comprender nuestros juicios más ordinarios. Le suplico que reflexione sobre esta frase: la nieve es blanca. Y que me diga a qué término se refiere el acto de su pensamiento. Tal acto no se refiere evidentemente a la «nieve», ni a la «blancura», porque existen blancuras que no son de nieve.

»Si usted juzga que la nieve es blanca, está usted realizando una operación extraña: usted no quiere expresar que hay nieves ni que hay blancuras, sino que usted lo que hace es afirmar que la nieve, esta nieve, participa de la cualidad de blancura, cualidad que puede tener también otras especies como la blancura de la leche, la de un pétalo, la de un rostro. Su pensamiento se refiere a la palabra que designa un acto de pensamiento, incapaz de ser efectuado por ninguna máquina pensante.

»Apliquemos estas consideraciones al análisis de la fe. Digo que la fe no se refiere a Jesús, ni tampoco a tal o cual milagro. Sino que se refiere a que Jesús ha resucitado. No es Jesús, en cuanto persona histórica, el que constituye el objeto de este juicio de la fe. Ni es tampoco el misterio de la Resurrección, ni tal o cual milagro, como el de la multiplicación de los panes. La narración de los historiadores profanos presenta a personas ordinarias, análogas a Jesús. Y las imágenes o las leyendas presentan misterios o mitos, metamorfosis, multiplicaciones de materia, excepciones de las leyes naturales, salidas del sepulcro, apariciones. La originalidad del mensaje cristiano no se halla, pues, ni en el elemento histórico,

ni en el elemento misterioso (o mítico). Consiste en el vínculo, en la unión inseparable, indisoluble, de lo uno y de lo otro. Para decirlo con otras palabras: lo que me interesa no es el Jesús Nazareno histórico, historizado, ni es tampoco el tema de la multiplicación de los panes. Sino que es Jesús mutiplicando. Éste es el objeto del testimonio: Jesús ES multiplicado. De la misma manera, no es Jesús muerto, condenado, crucificado, el que me interesa: porque ese proceso es semejante a todos los procesos, esa muerte es parecida a todas las muertes. No son tampoco las apariciones, las cuales, si estuvieran solas, desligadas y separadas, se parecerían a las apariciones de dioses que se nos refieren en las leyendas mitológicas. Lo que me interesa es que el Jesús históricamente muerto ES ese Jesús misteriosamente vivo después de su muerte. De igual manera, en el caso anterior, el testimonio se refiere al vínculo que hay entre Jesús y la multiplicación de los panes (Jesús ES el que multiplica), así como también la fuerza del testimonio recae sobre la identidad de Jesús crucificado con el Jesús resucitado (Jesús muerto ES Jesús resucitado), porque un suplicio, por sí solo, no tendría carácter religioso; una aparición, por sí sola, no podría ser objeto de ese género de fe, propio del cristianismo. Es necesaria su unión íntima en la concreción, la realidad y la historicidad, para que exista fundamento de la religión cristiana, es decir, para que por una parte la Encarnación sea un misterio real, y para que en segundo lugar pueda ser conocida por la mente humana en el acto del testimonio.

»Al acto, incomprensible para nosotros, del poder divino que reúne lo eterno y lo temporal en la unidad de Jesucristo, corresponde el acto —asombroso para nosotros— del testimonio de los apóstoles, testimonio que afirma (por haberlo comprobado en una experiencia también única en su género) que la historia ha sido penetrada por el misterio eterno, o, si usted prefiere hablar en términos más sencillos, que la experiencia humana ha sido aquí milagrosa. En el fondo, la idea de milagro es la idea de esa presencia íntima de un elemento superior en la historia, dentro

del seno de la historia misma: esa presencia es lo que se impone, lo que es imposible decir que no existe, lo que se atestigua, constreñido por los hechos reales.

»Si usted quiere reflexionar sobre ello, verá usted que ahí reside precisamente la originalidad del cristianismo. Es lo que lo asemeja a las historias por una parte y a las leyendas por otra. Y es también lo que lo distingue radicalmente de las historias por una parte y de las leyendas por otra.

»Es lo que hace que el cristiano no pueda ser comprendido jamás por los espíritus puramente historiadores ni tampoco por los puramente mitólogos. Los unos y los otros, creyendo estudiar la realidad cristiana, vaciarán y harán que se desvanezca —por los presupuestos de su método— lo que constituye precisamente la esencia irreducible de esa realidad cristiana: la Encarnación por parte de Dios y el testimonio por parte de los hombres.

»Lo extraño que vemos en los últimos capítulos del Evangelio (y que a todos nos ha llamado la atención en el tiempo pascual, cuando, antes del Domingo de Resurrección se leen las «Pasiones», y, después de dicho domingo, las «Cristofanías»), es que el narrador, quienquiera que sea, conserva el tono impasible de un escribano, para referir sucesos tan verosímiles como el suplicio de un hombre y tan inconcebibles como las apariciones de un muerto.

»En el episodio de los Discípulos de Emaús, esa ligazón —sin montaje de distintas exposiciones— es más notable todavía, porque el lector es incapaz de distinguir de golpe entre lo que es verosímil y lo que no lo es. Se podría decir que Lucas, si es él el autor de este relato, se había formado en la escuela literaria de Mérimée o de Edgar Poe, los cuales se complacían en infiltrar en una narración sumamente verídica y rica en detalles ordinarios, un acontecimiento misterioso, imposible, sin que uno pueda darse cuenta del tránsito. Repase usted la *Vénus d'Ille*, de Mérimée, que es una verdadera obra maestra de prestidigitación.

Olivier me preguntó adónde quería llegar.

Yo

Es muy sencillo: quiero que usted palpe con sus dedos el carácter del Evangelio.

Usted ve que las dos escuelas, que he distinguido, se reúnen aquí. Para los historicistas, sólo la narración de la Pasión de Jesús tiene valor, porque es verosímil según la naturaleza y según la historia. Para los mitólogos, esa narración tiende a convertirse en una leyenda de fe, compuesta —como ocurre a menudo con las leyendas— por la yuxtaposición de varios temas, tomados de las profecías o de las exigencias de la propaganda. ¿No es verdad? Pero ni los unos ni los otros son capaces de enfrentarse con lo único que constituye el fondo del problema. Es algo así como si, para resolver el problema del hombre, tuviéramos ante nosotros o a esos positivistas (radicales) que no ven en el hombre más que a un ser biológico y social, o a esos idealistas (absolutos) que no admiten otra existencia concebible que la de la conciencia pura y de sus representaciones. Ni los unos ni los otros serían capaces, no digo de explicar, sino de ver siquiera el fondo del problema: esa existencia inconcebible del hombre que es a la vez todo materia y todo espíritu; ese concurso total entre el espíritu y el cuerpo en la unidad de la persona humana. Creo que de ahora en adelante serán transparentes para usted los reproches que hago a ambas escuelas de críticos y de miticistas. Yo diría que la crítica del milagro, sea en la Escuela crítica o en la Escuela mítica, termina por disolver a priori la esencia misma del testimonio sobre el milagro, es decir, el vínculo entre el acontecimiento natural y el acontecimiento sobrenatural.

Cuando se encuentre con un testimonio, vaciará fácil y necesariamente la sustancia del mismo en virtud del mecanismo de su método. Eso no quiere decir que vaya a negarlo. Todo lo que dice el testigo no será para él más que un documental sobre las circunstancias, un test relativo al estado de ánimo de un creyente y al delirio del mismo. Verá en todo ello una composición híbrida de

observación y de ilusión, una composición vacía de sustancia. En tales condiciones, la historia jamás podrá encontrarse con la fe.

Para decirlo con otras palabras: el espíritu crítico asienta como principio el que los testigos no dan testimonio más que de sus propias impresiones: lo cual significa que se engañan. Por el contrario, el espíritu crítico se halla dispuesto para acoger favorablemente todo testimonio de cargo. Fontenelle decía que «el testimonio de los que creen en un enunciado, no tiene ninguna fuerza para apoyarlo; pero el testimonio de los que no creen en el mismo, tiene fuerza para destruirlo: se concibe que los que creen, no se hallen instruidos en las razones para no creer; pero difícilmente se concibe que los que no creen, no se hallen instruidos en las razones para creer».

Esto le explicará que yo quiera abordar ahora la cuestión desde un punto de vista distinto. Usted tiene por sospechoso al testigo, porque está usted seguro de que el testigo se engaña. Pero, a mí, es esta suposición preliminar la que me parece sospechosa. Y me pregunto si no será tal vez necesario colocarse primeramente dentro de la conciencia de un testigo...

Olivier

Desde luego. Pero ¿de qué testigo? ¿Cree usted que un testigo religioso, un testigo evangélico, un testigo en materia de fe puede compararse con lo que usted y yo conocemos con el nombre de testigo? Así, por ejemplo, San Juan nos habla del discípulo que ha visto gotear desde la cruz la sangre y el agua. Y añade con extraordinaria solemnidad: «Él lo ha visto, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero». Pero ¿quiere decir que lo ha visto en el sentido en que yo puedo decir ahora que lo estoy viendo a usted? La sangre y el agua, se dice con razón, son los sacramentos de la Iglesia: la eucaristía está representada por la sangre, el bautismo por el agua. Ahora bien: estas cosas ¿pueden ser vistas? Y, en

consecuencia, ¿puede decirse que esa persona da testimonio, si no es dando a la palabra «testigo» un sentido completamente distinto del que tiene ordinariamente?

Yo

Reconozco que hay ahí una dificultad, o más bien una faceta de la única dificultad de esta discusión acerca de la «razón» y de la «fe». Para disminuir el obstáculo, yo le propongo que nos consagremos a la tarea de saber lo que es un testigo, dando de mano por ahora a los temas religiosos que dividen nuestras opiniones, y dedicándonos a analizar lo que cada uno siente en sí mismo, cuando da un testimonio, como suele decirse. Porque esta cuestión ha quedado siempre un poco descuidada. El texto de San Juan, que usted cita, es un poco difícil. Quien testifica de una manera tan solemne que ha visto agua y sangre, da a esa agua y a esa sangre una significación mística: pero este texto no puede ser tomado como tipo de lo que ordinariamente se advierte en los primeros Evangelios, en donde las cosas referidas no tienen carácter simbólico.

Él

Usted rechaza el texto que me resulta a mí más favorable, porque me muestra lo que un testigo indiscutible asegura haber visto.

Yo

No lo rechazo, sino que lo dejo a un lado, porque, en una investigación equitativa, no se puede tomar como punto de partida un caso raro y singular, tal vez único, sino que hay que partir de un caso común. Yo le propongo que examinemos las circunstancias de la vida ordinaria, en las que somos testigos a pesar de nosotros mis-

mos. Las creo muy representativas: ¿no nos vemos siempre envueltos más o menos como testigos, sin haberlo escogido nosotros? ¿No nos vemos constreñidos en cierto modo por el acontecimiento, ya que lo hemos presenciado sin pretenderlo? Hemos asistido a un hecho fortuito; por ejemplo, a ese hecho fortuito, supremo y repetido que es la conducta de un hombre o de un héroe: y no podemos menos que hablar de él. O, también, vemos que se va a condenar a un inocente... No le pasará a usted inadvertido que nosotros no vemos propiamente ni la bondad, ni el heroísmo, ni la inocencia, sino ciertas señales, como son para el Evangelio de Juan la sangre y el agua. ¿Qué ha ocurrido?

Ha habido un contacto entre nuestro ser y otro ser, con ocasión de un acto que pone en marcha toda nuestra manera de concebir la vida moral. Contacto secreto, íntimo, que actúa en nosotros inmediatamente como germen de pensamiento, suscitando la idea de deberes difíciles. Y, claro está, entre la percepción furtiva, por la cual un transeúnte ve casualmente desde un cruce el choque de dos vehículos, entre esta percepción —digo— y la impregnación del alma entera por otra alma después de una larga existencia convivida, se dan toda clase de grados intermedios. En el caso de la observación de un accidente, el observador, por definición misma, se encuentra en estado de sorpresa, sin percepción preparatoria. Le cuesta trabajo darse cuenta de lo que ha visto.

Para testimoniar, es necesario una relación de amistad o de odio, y, desde luego, de íntima y prolongada observación. Y es necesaria también la perspectiva de un auditorio creciente y finalmente innumerable. El acto del testimonio, que tiene ya en el testigo una historia antecedente, asegura —gracias a ese testigo— la relación entre lo que era sumamente secreto y lo que estará sumamente difundido. Es ese momento curioso, en el que se opera el tránsito de lo que era sumamente solitario a lo que va a estar sumamente público. En resumidas cuentas, el testimonio no consiste solamente en el juicio —como le decía a usted hace poco—, sino también en la palabra, entendiendo la palabra en su sentido más profundo.

Doy testimonio de aquel suceso, que soy el único en haber captado bien en mi retina y en mi ser. Si todos lo hubieran visto como yo, ciertamente yo no tendría necesidad de hacer esa sustitución casi profanadora que consiste en testimoniar. Es una sustitución de carácter sagrado, porque supone en el fondo de mi «yo» la apelación tácita a un Poder de verdad, trascendente a mi conciencia, y al que se dice: ¡Aplástame si miento! Como esta ordalía no tiene efecto, ya que no soy anonadado, entonces yo continúo como si la verdad morase en mi testimonio.

Hago notar también que el hecho del que se da testimonio es un fragmento de historia secreta y que no se reproducirá jamás: ninguna experiencia de ninguna clase podrá jamás hacerlo reaparecer. El acontecimiento no se halla escrito en el tiempo de los astros que se repite de año en año. Y es necesario decir además que, cuando lo que se ha visto es excepcional, cuando la palabra que se ha escuchado es solemne, velada o misteriosa, entonces se encuentra uno en el papel de iniciado: es como si se acabase de fundar una religión de misterio, en la que tú inicias a otro, y le exiges (¡algo insensato!) que vea por tus propios ojos y no por los suyos. Lo que significa tanto como creer. Esa impotencia en que se encuentra tu compañero para ver y conocer sin interposición, esa necesidad de tener menester de mediador, es, en la vida más laica, una actitud de esencia religiosa.

Querría hacerle notar también la paradoja del testimonio. La materia del testimonio, como le he dicho, es ese secreto que te ha sido depositado a título provisional y para que hagas su restitución. Te das cuenta de que no eres más que un canal. Te encuentras cruzado por una savia que tú no has segregado, y que va a desahogarse en ti por medio de afirmaciones que te comprometen. Tienes que repetir a la luz lo que se te ha dicho en las tinieblas. Ese secreto que ha entrado en ti sin que tú lo hayas querido, ni mucho menos, se asemeja en este aspecto a la existencia, porque no escogemos el existir: se nos deposita como germen por

medio de una retransmisión. Y hay que entregarlo, como suele decirse, a pesar de todos los riesgos que de ahí nacen para uno mismo, el más duro de los cuales es el de morir, si fuera necesario.

Pero nosotros, los modernos, comprendemos difícilmente ese carácter del testimonio. A causa de diversas influencias, hemos perdido el sentido de la responsabilidad que tiene todo aquel que se halla provisionalmente en posesión de una verdad destinada a otras personas. Usted me dirá que los modernos tienen, por compensación, el sentido de la publicidad. E incluso todo ha llegado a ser tan público, que no se puede escribir una carta, un diario íntimo, sin temor de que todo ello aparezca algún día en los periódicos. Los magnetófonos clandestinos procuran grabar los secretos de Estado, las confidencias de los particulares. Lo que los modernos han llamado con frecuencia sinceridad, no era más que el esfuerzo por transmitir una verdad de la que se era depositario. Es el acto de descubrir las partes mediocres o vergonzosas de la propia vida, como hacen Rousseau o Gide, para que el lector se reconozca a sí mismo en aquella imagen y todos se sientan iguales. El cinismo reemplaza a la hipocresía, pero con el mismo provecho de hacernos sentir a gusto en el mal. No hay en todo ello el menor testimonio.

Olivier

Lo que usted ha dicho se refiere a los testimonios que dan los hombres. Pero ¿podemos ver en el Evangelio testimonios de ese mismo género? ¿Escuchamos el sonido de una voz que nos dice: «Yo estaba allí, y esto es lo que he visto? El argumento que usted acaba de presentar se aplicaría mejor a la narración del viaje de San Pablo en los Hechos, que está presentada por un compañero de su aventura. Aquí sí que se cree escuchar el tono del testimonio tal como usted lo ha descrito: ese secreto divulgado, esa intimidad referida a otras personas. Pero, en las narraciones del Evangelio,

no veo semejante afirmación de aquel que hace el relato. Me encuentro ante una serie de anécdotas o narraciones, con frecuencia milagrosas. Todo eso se parece a esa clase de obras literarias que están sustentadas por la imaginación y no por El testimonio, como usted dice.

Yo

Yo no le digo que se pueda defender, desde el punto de vista del testimonio, todos y cada uno de los fragmentos del Evangelio. Hay casos en los que es difícil discernir los eslabones que median entre los testigos y el autor de la narración; por ejemplo, en el caso de los Evangelios que se refieren a la infancia de Jesús. Pero si considero globalmente a los Evangelios de la vida pública, veo que éstos se presentan como actas de comprobación. Le recuerdo el comienzo de Lucas, escrito con la precisión y armonía de lenguaje que son dotes de la lengua griega por excelencia:

«Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo sucedido entre nosotros, según nos ha sido transmitida por los que, desde el principio, fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente, óptimo Teófilo, para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido.»

A mí me parece que este texto implica un problema moral y humano. Si el que habla de esta manera es un farsante (porque se lo ve demasiado consciente de su proyecto para que pueda ser tachado de iluminismo), entonces es un farsante consumado. No se puede afirmar con términos más explícitos que un escrito es histórico, en el sentido más moderno de la palabra, que esa narración se basa en testigos «oculares» *(autoptaí)*, como Lucas los designa. Tal vez no sea difícil apreciar que una narración evangélica es un

«acta de testimonio». Se suele decir que el Evangelio de San Marcos es un resumen de la predicación de San Pedro. Pues bien: si en todos los pasajes en que aparece el nombre de Pedro ponemos el pronombre Yo, entonces nos parecerá que estamos escuchando el testimonio de Pedro en persona.

En cuanto al Evangelio de Juan, diremos que todo él está escrito conforme a esta idea del testimonio. Juan se presenta como el testigo por excelencia. Dice: «Yo he visto». Y redobla su afirmación: «Yo he visto, y doy testimonio». Hace apelación a Aquel que sabe que su testimonio es verdadero. Cuando Renan sostuvo que el Evangelio de Juan contenía muchas noticias (como se ha reconocido desde entonces en la Escuela bíblica de Jerusalén), se le puso la objeción de que dicho Evangelio contenía también muchos milagros, y se le citaba las *Fioretti* (la florecillas de San Francisco). Y Renan respondió: «Tal biógrafo de Francisco de Asís puede referir montones de milagros sin cesar por eso de ser el hombre más cándido del mundo. Pero si ese biógrafo os acaba de decir: "Yo era su íntimo, a mí era a quien prefería, todo lo que yo acabo de decirle es verdadero, porque lo he visto", entonces, sin réplica ninguna, la calificación que merece es muy distinta.» Esto es muy razonable. Es superficial el tener a los Evangelios como colecciones de relatos de milagros. Sé muy bien que los predicadores, antaño, insistían principalmente sobre los milagros. Pero vemos que Jesús rechazaba como tentación el ejercicio de su poder taumatúrgico, criticaba a los judíos porque querían verle obrar prodigios, señales en el cielo. Y Jesús no quería dar otra señal que la de Jonás, es decir, la Resurrección.

—Concibo —dijo Elena— que existen estilos divinos, elegancia, discreción llevadas hasta el extremo y de una manera que sólo a Dios corresponden: concepción bastante distinta de la del común de los hombres. Si Dios quiere manifestarse a los hombres no tiene por qué recurrir al estupor, ni siquiera a la admiración, en el caso

que esta se produjera de forma repentina, sino que se insinuaría por medio de señales semiclaras o de murmullos más que por voces.

Elena, desde este punto de vista, prefería el estilo de San Lucas al de San Marcos en la narración de los mismos acontecimientos. Lo maravilloso no debía hacer irrupción en la existencia de los hombres, sino presentarse como una conclusión lentamente necesaria, semejante a esos manantiales que apenas se pueden distinguir en medio de nuestros campos, si no es por la abundancia y verdor de los prados que los circundan. Para los espíritus demasiado sensibles, exigentes y esquivos, demasiado exigentes, según Elena, porque lo que ellos exigen en todo esto, es mucho más difícil de realizar, el milagro preferido sería el de Emaús. Se ve en él una luz que va acentuándose en medio de conversaciones ordinarias, una cena en común hacia el crepúsculo, y el momento de Dios en un gesto furtivo, en una marcha.

—Reconozco —añadió Elena— que en esta materia existen espíritus de diferentes tipos. Algunos son refractarios a esa especie de abandono de sí mismo exigido por el acto de testimoniar, bien para ser consciente de un hecho singular, o para transmitirlo a los demás. Por ejemplo, Goethe era demasiado inteligente para todo eso. Y, sin embargo, conoció personajes muy extraños y vivió acontecimientos únicos; pero Valmy no llegó hasta él, no le entró dentro. Permanece como extranjero en esa villa; aunque sea espectador, asiste indiferente a ese momento histórico, al que, sin embargo, juzga tan solemne. Cuando Goethe narra su vida, no testimonia a favor ni en contra, ni siquiera en favor de sí mismo: asiste a su propia vida con augusta indiferencia sin dar juicio alguno sobre ella. En el caso de Pascal ocurre lo contrario de Goethe. Pascal encuentra incluso en los objetos físicos o matemáticos el modo de considerarlos como seres singulares y casi como personajes. Siempre me ha sorprendido oírle hablar de las secciones del cono, del triángulo aritmético o de los senos del cuadrante de círculo, como si fueran hechos reales. Pascal tenía tan fuerte en su

sustancia la fibra del testigo, que se puede decir que casi traslada a la experiencia física (que tan fácilmente se puede renovar) la cualidad del ser real.

—Comparto —le dije a Elena— esta manera espontánea de sentir, pero a condición de que no se trocase en un sistema que pusiera condiciones previas a la libertad divina. Todos estamos de acuerdo en reconocer que el Evangelio no es un programa semejante al que suele presentar la vida de los taumaturgos.

—Ello no impide —dijo entonces Olivier— que durante siglos las narraciones de los milagros se hayan convertido en el principal argumento de la creencia. Y los apóstoles se acreditaron a sí mismos por medio de los milagros. Y lo mismo puede decirse de Pablo, como puede verse en los Hechos.

—La propagación tan veloz de la fe —respondí— no puede explicarse si no es admitiendo que la imaginación de los judíos, y sobre todo la de los griegos, haya quedado impresionada por algo asombroso. Pero como ni usted ni yo podemos discutir uno por uno todos los relatos de los milagros, lo mejor es colocarlos entre paréntesis, para no considerar más que el milagro fundamental que es la Resurrección. San Pablo decía que si este milagro no se hubiese verificado, todos los demás carecerían de importancia.

Ofrecí entonces a Olivier mostrarle una Memoria que había escrito sobre la Resurrección. Me contestó que tendría mucho gusto en conocerla.

Le supliqué que reservase su juicio sobre los milagros. Tomé nota de lo que me había avanzado a propósito de la importancia de los milagros en los Evangelios, y también del hecho de que San Juan insiste menos en ellos y no presenta más que un milagro de cada tipo, del que saca inmediatamente enseñanzas religiosas.

—Se aprecia durante el transcurso del primer siglo un cierto progreso religioso. Parece que, al principio de todo, en Galilea había muchos enfermos mentales; lo que más llamaba la atención era la

curación de posesos. Sin esto no se explicaría cómo, en el Evangelio (tan conciso) de Marcos, ocupa tanto espacio el incidente del demonio Legión que entra en los cerdos de Gerasa. Pero el testimonio no se refiere tan sólo a esos milagros que no han sido recogidos sino después de la Resurrección y dentro de su estela, que lo transformaba todo.

Añadí que Jesús no había iniciado su vida dando muestras de su poder. Lo extraordinario fluye más bien por las ranuras; es cosa que se produce por supererogación. Lo primordial era Él; la vida estaba con Él, la familiaridad estaba con Él, con su persona y con el secreto de esa persona.

—El Evangelio —continué— anuncia esas relaciones nuevas con un solo ser, que ocupa visiblemente, con respecto al hombre, el puesto del creador de éste. Es la amistad, en el sentido enérgico que los antiguos daban a esta palabra, que ha llegado a ser tan vulgar entre nosotros. El Evangelio está construido como una pirámide de amistades, amplias en la base, pero rarificadas y cada vez más estrechas (íntimas), conforme nos elevamos hacia el vértice.

»Primero hallamos a los setenta y dos discípulos; después, a los doce apóstoles; después, a los tres predilectos: Pedro, Santiago y Juan. Dentro de ese grupo de tres, aparecen dos: Pedro, como jefe de la organización, y Juan, el discípulo amado. Cada uno de ellos es el preferido en su orden, sin que la preferencia de la jerarquía redunde en detrimento de la preferencia del amor. En esta coyuntura, en ese instante en que la pirámide de la amistad humana se consuma en los tres, en los dos, comienza otra región completamente distinta, sorprendente, indescriptible e inconcebible; es la región del amor y del testimonio, en donde el Hijo da testimonio del Padre, y el Padre del Hijo, ese Hijo del que San Juan dice que está en el seno del Padre, así como el discípulo amado se recostó, en la última Cena, sobre el seno del Hijo.

»Cuando tratamos de hallar la esencia y el movimiento interior y el secreto del Evangelio, descubrimos el testimonio que una persona

da de otra, la única que conoce las cosas íntimas y no reveladas que hay en su interior, y las transmite a algunas conciencias. La fuente de todas esas comunicaciones se encuentra en el primer testimonio que Jesús da de su Padre, y que es el resorte de su existencia.

»Ahí es donde reside la fuerza del último Evangelio, el cual, por estar publicado después de los demás, destaca lo que se hallaba supuesto implícitamente en los tres primeros: el acto de testimoniar, no sobre acontecimientos más o menos inexplicables, sino sobre un SER, del que manaba lo inexplicable como de una fuente. Los testimonios que se mencionan no se pueden separar del testimonio global, y ese testimonio se refiere a una persona misteriosa; es decir, a un Ser que es a la vez Carne-Historia y también Espíritu fundamentado por encima de la carne y de la historia.

»Por lo demás, las fundaciones permanentes de la historia se presentan de forma parecida. Como punto de partida no adoptan ni una idea, ni una casualidad, ni siquiera la coincidencia entre ambas. Sino que la casualidad y la idea son adoptadas por un ser histórico. Por ejemplo, esa costumbre de pensar acerca de las causas y los fines, que en Occidente recibe el caprichoso nombre de filosofía, es algo que proviene de Sócrates. Y en el cristianismo observamos como esas fundaciones han tenido lugar tomando como punto de partida a una persona, que agrupa en un inicio a algunos testigos en torno de sí. Es la reproducción del Evangelio, no en lo que se refiere a la «llamada del héroe», como dice Bergson, sino a la intimidad que se transforma en llamada, sin que se pueda decir cómo ni cuándo. Los hombres no percibimos ni los hechos puros, como suele decirse, ni las ideas, como usted supone. Sino hechos-ideas o ideas-hechos, es decir, ideas encarnadas en seres.

»De ahí que acepte que la moda implantada por Platón de desvalorizar las cosas, de arrojarlas al «devenir» para no retener de ellas más que sus «ideas», es un error de la mente. Porque la idea no vuela por encima de algo que se le asemeja, en una especie de cielo

lejano, como Proust afirma en relación cuando hace mención a la idea de una sonata. En este caso, la idea no estaría encarnada en la naturaleza, porque se la podría desligar de la misma. Lo que yo busco es una relación más íntima, que no separe lo visible de lo invisible, a la manera del dualismo de los cátaros, sino que descubra y que contemple lo espiritual en lo interior de lo concreto y de lo carnal: lo espiritual que irradia a su alrededor como una especie de presencia, y que es capaz de ser percibido por una inteligencia intuitiva.

»Soy consciente de la dificultad de sustraerse a la separación. Si usted sustituye el método disociativo de Platón por el método llamado positivo, consistente en no retener más que hechos concretos (como hacen Flaubert, Taine y tantos otros historiadores y novelistas), se encontrará menos avanzado todavía. Esos «hechos concretos» no existen en el estado inerte e indiferente. Están también cargados de sentido. Y el *Journal* de Goncourt, considerado una máquina para grabar las conversaciones, es mejor que las Mémoires de Saint-Simon, que escribía con acritud. Esto explicaría que desde mi punto de vista un artista verdadero, por buscar el hecho impregnado de sentido, el espíritu presente en las formas de las cosas, se encuentra ante una realidad análoga a la que la fe de los cristianos denomina «Palabra-Hecha-Carne». El cosmos se halla ante su inteligencia y su arte, tanto en su inmensidad como en sus detalles, sin confusión ni separación. No es como decía Virgilio que el espíritu agita la masa; no se puede saber dónde comienza y dónde termina. Por este motivo no hay que asombrarse de que yo encuentre diferencia entre el acto de ver, en el cual captamos la forma y el color de una cosa al mismo tiempo que su esencia, y el acto de testimoniar, por el cual los apóstoles se colocaban en el punto de unión entre la Palabra eterna (el Verbo) y la «carne». Ni el realismo ni el simbolismo me satisfarán jamás. Los hombres no percibimos nunca ni una existencia en bruto ni un símbolo, sino una realidad portadora de significación. Esto es lo que vemos en una idea encarnada.

»Y si suponemos que la Encarnación del Verbo es real, es fácil de entender que el testimonio sea el órgano necesario para conocerla. Ese testimonio no hace referencia solamente a la carne, sino, como dice el Evangelio de San Juan, al Verbo hecho carne. El testigo es aquel que ve a la vez lo real y el símbolo, lo temporal y lo eterno. Ve el ser al mismo tiempo que lo que aparece, y que es en lo que el ser es.

»Y por este motivo, en las demás cosas, vemos que un testimonio implica muchas más cosas que una simple comprobación: implica la captación del significado. Platón, que no había asistido al incidente de la muerte de Sócrates, es más testigo de ella que Cebes o Fedón: porque comprende el sentido de esa muerte.

»Ésta es también la razón por la cual el Evangelio de Juan, aun cuando esté más lejano del acontecimiento, es un testimonio en mayor grado que los Evangelios que le han precedido, ya que el de San Juan recoge más la significación de los hechos mismos. No añade nada a los hechos, añade a su significación.

—Para testimoniar, hay que creer, y para creer, hay que haber testimoniado. Nos encontramos de nuevo con el círculo vicioso de la fe.

—Y, sin embargo —dije finalmente—, si hay acontecimientos cuyo supremo sentido no se puede captar si no es elevándose a un plano superior de existencia, será necesario admitir que, para contemplarlos bien, no se puede rechazar el creer en ellos, en el caso de que nos fueran propuestos. Todo el problema de la religión radica en esto. No es que se requiera la fe para ver, como si la fe fuera la única que, sirviera de mirada, y no se pudiese ver sino a través de los ojos de esa fe. Lo que se requiere es que no se condene por adelantado la solución de la fe; que ninguna filosofía preexistente, que ningún pensamiento preliminar, que ninguna idea de fondo presenten la fe como imposible a los ojos de nuestra razón. El testimonio no debe ser refutado implícitamente antes de ser escuchado. El testimonio es un acto humano que tiene a la fe como consecuencia, no como principio. El testimonio es el punto más

elevado de la vida de la mente, cuando la mente se encuentra ante el ser, no como algo entendido en sentido abstracto, sino ante el ser singular temporal, ante el ser personal existente, es decir, implicado en una carne y en una historia.

»El Evangelio lleva a su más elevado grado de intensidad el acto por el cual el hombre capta al espíritu presente en la carne y en la historia. Por desgracia, podemos decir que los pensamientos humanos no son favorables a la inteligencia de ese gran acto. No lo eran entre los antiguos y tampoco lo son entre los modernos...

VIII
EL ACONTECIMIENTO

En mi primera investigación traté de definir el elemento eterno de la dificultad que nuestras inteligencias experimentan en Jesús. Este examen lo he debido realizar desde bastante altura; ahora debo descender a algunas aplicaciones.

No pretendo entrar en las cuestiones de detalle, que son infinitas y con frecuencia insolubles. Considerar el relato de un milagro, compararlo con otros relatos del mismo género en otras tradiciones religiosas y encontrar en un texto los «estratos redaccionales» son problemas que pueden ser de interés del erudito, del investigador y de esa parte de mi mente aficionada a la conjetura. «Podría ser que...» Es un verdadero gozo sentirse oscilar de esta manera. Nunca me cansaría de ello.

Mi deseo es alcanzar, en cuanto me sea posible, la cumbre de todo *(solvitur in excelsis)* y de no dejarme apartar de este propósito.

El método que tenían los apóstoles era global. No perdían tiempo en menudencias. Eso se observa cuando, después de haber perdido a Judas, quieren completar el número de su colegio y sortean al duodécimo apóstol entre los que han visto desde el bautismo de Jesús hasta su Ascensión. El testimonio apostólico se refiere a

la vida pública de Jesús en toda su continuidad. Y San Pablo, de forma más enérgica todavía, implanta una jerarquía entre los hechos: distingue uno principal, que, si no estuviera bien asentado, desplomaría al resto: «Si Cristo no ha resucitado, vuestra esperanza es vana.» Eso es pensar con profundidad, con perspectiva, conforme a la estrategia de lo verdadero. Porque no todas las cosas tienen siempre la misma importancia. Defender una posición en sus detalles y en su contorno, es hacerla invulnerable.

Un amigo me comentó en cierta ocasión que cuando tenía en sus manos un Evangelio, corría inmediatamente a leer la Resurrección. Y lo comprendo: la última fase, el último instante iluminan todo lo que les precede. Y cuando el redactor de un Evangelio escribe la primera palabra, en su mente está la Resurrección. El relato de la Pasión, en donde no hay esperanza, lo escribió una persona que creía en la Resurrección. Los Evangelios, como cualquier relato que narra una existencia, fueron ideados «a contrahílo», en sentido inverso a la cronología de los hechos y por personas que conocían ya desde un principio cómo iba a suceder todo. La Resurrección no es el punto final del Evangelio, sino la envoltura en la que descansa y se encuentra depositado todo el Evangelio.

¿Cómo abordar entonces este problema de tal importancia y que difiere tan profundamente —por sus dimensiones, sus perspectivas y su trascendencia— de todos los problemas históricos? ¿Cómo intentar llegar a obtener en este punto un resultado válido para un gran número de inteligencias, usando tan sólo mi reflexión sobre los datos, conforme a mi costumbre y método? Sé que es algo difícil pero trataré de investigar un punto de partida que pueda ser aceptado por todos.

Descripción de las apariencias

Supongamos que conozco ya por la historia los comienzos de esa religión nueva que se refiere a Jesús como a su origen. Describa-

mos la situación: Hacia el año 33 de lo que más tarde será llamado siglo I observo cómo emerge de la comunidad judía una secta que se adhiere a Yahvé, pero que destaca más que una escuela de profetas, e incluso que la comunidad esenia del Mar Muerto. Los discípulos de Jesús creen reconocer en él al Mesías esperado por los judíos. A los ojos de los admiradores indiferentes, pero acostumbrados a definir al cristianismo, no es más que un enfrentamiento entre judíos a propósito de Jesús. Proudhon lo definirá como «un hecho primitivo, orgánico, rodeado de misterio, cubierto de oscuridades». No sé si se puede, si se debe ir más lejos.

¿Cuál es ese hecho primitivo? Yo no puedo resignarme a ignorarlo. Tomo entonces lo que los cristianos plantean sobre sus creencias. Y me encuentro ante la afirmación del símbolo de la fe: Jesús ha muerto por nuestros pecados, ha resucitado al tercer día.

Ésta es la primera señal y el primer vestigio que la marea de la historia deposita sobre la arena del conocimiento; es la primera emergencia. Son documentos bien datados: aparecen a mediados del siglo I, es decir, una veintena de años después de los acontecimientos que se relatan.

Pero aquí es donde comienza la oscuridad, como sucede en todos los campos donde uno no se contenta con observar lo que parece una señal, y trata uno de remontarse de la emergencia al origen. Para conocer estos acontecimientos misteriosos del origen, la única fuente de conocimiento de que disponemos es la cristiana. No podemos comprobarlos por medio de monumentos inmóviles, por medio de relatos independientes, como podrían ser las alusiones de una historia extranjera, alguna relación enviada por Herodes o por Pilato. La única fuente de análisis es el relato que los fieles han transmitido de ese acontecimiento, relato que ha pasado de generación en generación durante todos los tiempos, y que por fin ha quedado en la memoria colectiva. Posteriormente se han redactado esos fragmentos que tengo ante la vista.

No es extraño entonces que un movimiento religioso, aparecido en forma de partido semiclandestino, sea el único que conozca su propio pasado y que nosotros no poseamos otros informes acerca de él más que los de sus partidarios y fieles. ¿Quién puede informarnos sobre la vida, los lugares de residencia, el pensamiento de Lenin antes del año 1917, sino sus propios compañeros? Lo que es germinal, lo que está cerrado en sí mismo, lo que es privado y secreto, se halla —por su misma definición— ignorado de la historia. Los Evangelios son la embriogénesis del cristianismo, escrita por los evangelizados. Nada puede autorizarnos a pretender sin más que lo que ellos han escrito sobre sus propios orígenes sea falso o falsificado. ¿Nada? Sí. Hay algo que nos permite dudar, y es el prodigio que hace referencia a sus orígenes. La dificultad no proviene de la existencia de Jesús ni de su muerte en forma dolorosa, sino de su resurrección. Evidentemente, la religión de Jesús ha tenido la necesidad —como decía Proudhon— de que se produjera un hecho primitivo, pero ¿qué naturaleza, qué proporción, qué género de existencia habrá que conceder a ese impulso inicial?

Para formarme una idea de ese principio original, utilizaré un método negativo e indirecto. Evitaré hacer caso del conocimiento del primer símbolo de la fe, o, al menos, de lo que en dicho símbolo me parece difícil de entender y que me supone una importante dificultad: la resurrección. Me propongo un Jesús reducido al mínimo: un profeta judío, condenado a muerte. En definitiva, un destino análogo al de ese «maestro de justicia» que nos han revelado los documentos del Mar Muerto.

Pero la gran diferencia entre el «maestro de la justicia» y Jesús es notable, desde el punto de vista de la posteridad de ambos. El «maestro» ha creado una secta, una escuela, una comunidad secreta, y que poco a poco se ha ido reduciendo y después se ha extinguido, escondiendo sus manuscritos en grutas, como antes se había aislado en una especie de ciudad-monasterio en los confines del Mar Muerto y del desierto. No ha existido ninguna religión de carácter universal que emergiera de ese maestro y llevara su nombre[1].

El carácter propio del partido, del movimiento de Jesús, en esta perspectiva que me permite analizarla, es el efecto que provoca con la insignificancia de los orígenes.

La emergencia

Bien se trate de un hecho o de un mito o de una mezcla de hecho y mito, observo que se produce una emergencia repentina.

Se impondría la imagen de la explosión. Podría utilizar incluso la del hongo atómico, para describir ese fenómeno tan raro por su brevedad y fuerza de propagación.

Y, como ocurre en la desintegración atómica, la explosión se renueva en la historia en formas atenuadas; obsérvese sino las fundaciones, las reformas o las renovaciones. Todo ello nos lleva a pensar que si se tratase de un fenómeno físico que se produjera en el origen provocaría una energía sumamente concentrada. Así que reinicio mi examen y, sin emplear la palabra «resurrección», voy a estudiar tan sólo el vacío que separa a Jesús de la Iglesia. Procuraré esbozar los límites de ese cráter lo más exactamente que pueda.

Los límites del cráter

Aunque los relatos de la Pasión fueran inexactos acerca de la fecha, las circunstancias, la conspiración de las autoridades, la forma de sufrir de Jesús, quien tratara de aplicar con esmero los métodos que permiten escribir la historia, no podría rechazar la muerte de Jesús.

Son muchos los críticos que señalan que el único acontecimiento que se puede afirmar en la «vida de Jesús», sin temor de ser desmentido, es su fallecimiento, que fue condenado como Rey de los judíos y como Mesías, y que padeció en la cruz después de un breve recorrido.

Me permito añadir que Jesús murió de una muerte que, para la mentalidad de los romanos y sobre todo de los judíos, era infame: murió como esclavo fugitivo, a quien se exponía, con las manos clavadas en un madero, sobre las murallas de la ciudad. Jesús no era un esclavo porque ejercía libremente su oficio de artesano y su libre actividad de profeta; pero sí lo fue al menos en la tarde de su muerte, cuando estuvo expuesto a las miradas de los que pasaban por allí y agitaban sus cabezas en actitud de desprecio.

De un fracaso tan estrepitoso no se puede hacer el origen de nada: un culto no puede nacer de la contemplación de un cadáver que provoca lástima. Al menos, es necesaria una radical corrección de las apariencias. Si se hace un análisis de la historia se puede observar el estado de ánimo de los «pobres de Jerusalén», después de la muerte de Jesús: estaban convencidos de que vivía, de que se hallaba presente en medio de ellos. No disponemos de ninguna prueba de que ese sentimiento de presencia haya tenido una génesis, de que haya sobrevenido después de un prolongado estado de desarrollo. Todo lo contrario: inmediatamente después de la muerte de Jesús, se produce una intensidad en la fe. Esto nos lleva a pensar que, en los orígenes del cristianismo, ha habido algo muy distinto de una muerte súbita y sangrienta.

Me gustaría analizar con precisión este primer dato. Y para que éste sea puro, no me voy a centrar en ningún detalle. Quiero ignorarlo todo, excepto la forma de un vacío, como aquel que examinase una cerradura para averiguar la estructura de una llave. Para explicar ese surgimiento de gozo, de esperanza, de espíritu de empresa, después de una muerte tan desesperanzadora, ha sido necesario un algo que fuera capaz de anular la impresión de fracaso, de infamia, de abandono significado por parte de Dios. Ha sido necesaria una suerte de experiencia —verdadera o ilusoria— que fuera tan intensa como aquella muerte.

En la tradición judía el suplicio de la cruz estaba considerada una declaración solemne y condenatoria por parte de Dios por la per-

sona que lo sufría. La muerte de Jesús, a los ojos de los judíos, atentos siempre a las señales, convertía a Jesús en un falso profeta. El espectáculo de la cruz inhibía en cierto modo el ejercicio de la memoria, suscitaba la angustia, la duda sobre todo aquello que había existido anteriormente. Sabemos muy bien el poder que puede tener una sospecha para decolorar en un instante la estima de una persona. Imaginémonos a un esposo que ha creído que su esposa le era extraordinariamente fiel, pero que, después de la muerte de ésta, contempla con sus propios ojos las pruebas de su infidelidad. O imaginémonos también a un subordinado lleno de veneración hacia su jefe, y que por ciertos informes no puede menos de concluir que éste era un traidor.

Todo lo que estoy avanzando en este momento, lo han admitido implícitamente —de una manera o de otra— los que se han ocupado de esta cuestión. Proudhon era de la opinión de que Jesús no había muerto, que se lo había desclavado de la cruz, y que actuaba en la clandestinidad, inspirando y aleccionando a los suyos. Hipótesis inconcebible, pero que, desde mi punto de vista, respeta las líneas del vacío:

«La rapidez de la propaganda nazarena, después de la aparente muerte de Jesús, es un argumento más en favor de su presencia. Nada se hace con ruido; el trabajo se realiza como en la clandestinidad; progresa sin intermisión; se extiende por Galilea, Samaria, Siria, y después por Asia Menor y por las islas griegas. No habían pasado todavía cuarenta años de la muerte de Jesús, cuando este movimiento se difunde por Roma. Una vez que todas esas comunidades estuvieron fundadas, el movimiento se haría ya indestructible.

»Pues bien: al igual que es difícil concebir la muerte de Jesús, también es complejo concebir el desarrollo de este movimiento sin su presencia. Sólo Él pudo salvar su obra, rota con su persona en el Gólgota; sólo él pudo provocar su expansión, después de la dispersión del rebaño.

»Aquí es donde Renan ha ido por el camino extraviado, al no discernir en estas cosas lo que se debe a la iniciativa individual y que es de influencia colectiva. Para mí, la actividad de Jesús no es menos necesaria después de su muerte putativa, de lo que lo era antes. ¿Acaso Pedro o Juan se podrían haber mantenido firmes ante el desbordamiento de sectas y de gnosis, ante un Simón Mago, un Pablo, un Apolo, un Nicolai, un Cerinto, un Ebión? El pensamiento fundamental de Jesús triunfó ante todos. Ahora bien: hasta la resurrección no fue comprendido; más tarde, después de la ruina de Jerusalén, ese pensamiento sufrió alteraciones y exageraciones; así, del año 29 al 70, Jesús estuvo presente.

»Jesús habría guardado silencio sobre su resurrección, atribuyendo a un socorro de Dios su retorno a la vida, convencido —él el primero— de que no había escapado de la muerte sino por efecto de la voluntad del cielo. Condenado a no aparecer más en público, y no pudiendo seguir en sus ministerios a sus discípulos que, por otro lado, tantos éxitos estaban logrando, situado en una posición falsa, después de una renovación y un complemento de sus enseñanzas, Jesús tuvo que sustraerse a las miradas de sus discípulos, manteniendo con ellos comunicación de tarde en tarde, y desapareciendo inmediatamente sin que sus mismos discípulos supieran lo que había sido de él: *Dominus quidem Iesus assumptus est in coelum.*»

Este texto me gusta aunque su pensamiento esté tan alejado de mí, porque describe el efecto: una presencia clandestina, operante, de un muerto considerado persona viviente.

Ha sido necesario anular la muerte. ¿Cómo? Por medio de un elemento que yo denomino X, y que haya sido capaz de transformar el significado de derrota que tenía la muerte, en señal de triunfo. Ha sido necesario que esa X tuviera fuerza probativa a los ojos de los que habían contemplado el cadáver de Jesús; ha sido necesario que esa X estuviera muy próxima a la realidad de los aconteci-

mientos, porque el cristianismo nació realmente al poco tiempo de la muerte de Jesús. Y ha sido necesario también que esa X fuera recogida por varias personas, porque no se comprende cómo aquél, que hubiera tenido esta experiencia —si hubiese sido el único en tenerla—, hubiera podido comunicarlo a los demás.

Esta descripción del vacío no es para nada contradictoria con lo que el Evangelio establece, cuyo mensaje es que Jesús, después de su muerte, se ha mostrado vivo.

Por más lejos que uno se remonte, esa fe siempre se afirma con la nitidez del diamante.

En nuestros días se ha llevado a cabo de manera rigurosa la clasificación de los documentos básicos. No se ha tomado como punto de partida, ni mucho menos, los Evangelios, que se han juzgado más tardíos, al menos como los conocemos hoy. Los especialistas de los estudios sobre liturgias primitivas, sobre los símbolos antiguos de fe, han encontrado —principalmente en las cartas de San Pablo— las fórmulas más antiguas del culto cristiano. Por todas partes se encuentra, como columna básica, la afirmación de la Resurrección, de manera clara o misteriosa, según se haya utilizado el espíritu místico o la definición jurídica. El más notable de esos estudios es uno que se encuentra en una Epístola de San Pablo (que los exegetas datan en el año 52), y que el Apóstol cita como aceptado, ya antes que él, en las iglesias y como irrebatible. Después llegarán los discursos de Pedro, insertados en los Hechos de los Apóstoles. Finalmente, los relatos de los Evangelios, de los cuales el más reciente es el de San Juan, o el breve resumen con el que se pone final al Evangelio de San Marcos. Ser cristiano y creer en la Resurrección de Jesús son, para la historia, una misma cosa. Entre los cristianos se ha podido dudar de la divinidad de Jesús o de la naturaleza histórica de la Resurrección; pero no ha habido un solo cristiano que no hubiese creído que Jesús ha resucitado.

Pero ¿en qué sentido hay que entender esa nueva vida de Jesús que se manifestó después de su muerte?

Admitir una continuación de la existencia antigua, como proponía Proudhon, es algo tan improbable desde el punto de vista de la verosimilitud, que nadie podría mantenerla por mucho tiempo. Señalar como defendía Renan, que el amor de sus seguidores fue capaz de hacer que Jesús resurgiera en su corazón, es como tratar de llenar el vacío con meras palabras: un efecto tan grande no podría derivarse de una causa tan pobre. Decir que se han fabricado relatos de apariciones con profecías que anunciaban la resurrección del Mesías, sería algo más verosímil. Todo ello hace suponer que, en la tradición anterior acerca del Mesías, existían profecías detalladas sobre su resurrección: Una recomposición de este género sería una obra literaria, erudita, cosa que es improbable en aquellas primeras comunidades. Es comprensible defender que el mito ha sido tomado de los ambientes paganos, de los cultos de los dioses muertos y resucitados. Pero entonces lo que es difícil de concebir es la manera en que se pudo haber tomado esa idea, ya que somos conscientes de que los judíos eran muy impermeables a las influencias paganas. Y, además, aquí también, falta el tiempo necesario para ello: porque todo nos lleva a pensar que la creencia en la resurrección ha seguido a la muerte de Jesús. Decir, finalmente, que a pesar de todas las dificultades de la inteligencia para comprender la vinculación entre las causas y los efectos, a pesar de la repugnancia de la mente para aceptar hipótesis sin prueba y coincidencias improbables, es absolutamente necesario explicar la Resurrección por medio de la invención, aun en el caso mismo de que no se pudiera comprender su mecanismo, porque, si extrapolamos esta explicación, no caben otras, y sería resolver el problema por medio de una negación filosófica: la de la imposibilidad a priori. Ahora bien: esta negación no interesa a la historia, que no tiene que juzgar si un hecho es posible o imposible, sino sólo si consta, o no, suficientemente. Probablemente lo más cabal en este caso sería afirmar que uno lo desconoce.

Explicación por la mística

Para un hombre de mi tiempo y de mi temperamento, existe un camino razonable que explique el vacío, el hueco original, sin tener que apelar a lo imposible: el camino de los fenómenos místicos. Mi idea es que, después de la muerte de Jesús, hubo una experiencia real en el espíritu de sus seguidores, una experiencia tan viva que les aseguró para siempre de que Jesús estaba vivo.

Esta explicación por la mística parece estar de acuerdo con lo que dicen los Evangelios. En estos relatos observamos que Jesús se aparece, después de su muerte, bien a un individuo, a un grupo a veces restringido y a veces muy extenso. Después, esas apariciones terminaron y los discípulos comprendieron que la última aparición era la definitiva. Así que su período místico, si es conveniente emplear esta palabra, fue un período cerrado. En la vida mística, ocurre con frecuencia lo mismo. Las visiones tienen su tiempo y cesan de una manera repentina. Son como una fase de visitaciones que se integran en la vida, en la ascensión de un espíritu. Cuando han desaparecido para siempre, el individuo se nutre de su recuerdo, medita sobre su significación.

Pero ¡cuántos problemas surgen en el caso de las apariciones del Resucitado! ¿Cuál es la naturaleza de estas apariciones? ¿Obligan a creer que Jesús haya vuelto realmente a la vida? ¿No ocurriría más bien que su imagen hubiese impresionado a aquellos que en tal caso no serían más que testigos de su propio estado de conciencia? ¿Hubo en ese punto del espacio y del tiempo una excepción singular, una experiencia —única en su género— sobre lo que hay más allá de la muerte? ¿Y cuál fue esa experiencia? La regla que he seguido por prudencia dice que no debo tomar la hipótesis que introduzca el misterio, y hacerlo sólo en el caso de que me vea obligado a ello. Tengo que economizar lo más posible tal recurso. En el punto de mi investigación en que ahora me encuentro, puedo decir que así como es imposible explicar el nacimiento repentino del cristianismo por medio de una alucinación, también

me parece conveniente explicarlo por medio de una experiencia mística original. Porque no son percepciones en sentido propio esas apariciones concedidas a la experiencia de algunas personas, y que son incomunicables si no es por medio del testimonio.

Cuando contemplo un objeto observo que se me impone a mí tanto como a los demás. Cuando veo la catedral de Notre-Dame, los demás también la ven. Y un ateo, alguien que niegue o un infiel verán las dos torres, las tribunas, los rosetones, tan bien como los puedo ver yo, o quizá mejor, ayudados por su rechazo o su indiferencia. Supongamos, sin embargo, que estoy soñando: me bastarán algunas operaciones, muy sencillas de describir, para asegurarme de que no estoy soñando; por ejemplo, sólo con preguntar a mi vecino qué es lo que está viendo, podré ajustar mi visión con la suya, o también acercarme hasta el objeto y palpar sus detalles: la catedral ya no es más que una roca informe y oscura, una piedra gris y rugosa. Pero si yo fuera el ojo de un insecto, entonces cada aspereza sería para mí como un mundo lunar.

Pero esta experiencia de cambio constante de perspectiva en cuanto me acerco al objeto, provoca que surja un universo nuevo y sin relación cuando el ojo roza la piedra. Es la constatación de que no estaba soñando, porque el sueño no trae nunca consigo esos cambios de perspectiva y esas comprobaciones.

Cristo, una vez resucitado, no podía prestarse a tales experiencias. Y aun en el caso de que Tomás lo hubiera querido, le habría resultado imposible.

Jesús, para aparecerse, escoge a los que son capaces de darle acogida. Se presenta primero ante algunas mujeres, algo que la fabulación se hubiera guardado muy bien de fingir, porque en aquellos tiempos, pero en algunos casos en el tiempo presente, el testimonio de la mujer no tenía peso alguno. Pero, desde el punto de vista de la pedagogía de la fe y del amor, se adivina porqué Jesús se muestra primeramente al ser que se define por la fe y el amor. En la narración de San Juan, donde se resumen todos estos

movimientos, es Juan quien contempla primero el vacío de la tumba y no Pedro aunque éste fuera el jefe. Es así porque Juan representa el tipo de fe que opera por medio del amor. Los discípulos de Emaús se muestran dubitativos, pero no eran impermeables a una experiencia, si ésta se les ofrecía. Su estado de ánimo recuerda el de los modernos. Eran lo que se podría definir como críticos abiertos. La tradición no ha hecho nunca referencia a la aparición a Pilato o a Herodes; Jesús no se aparece sino a sus apóstoles, a sus discípulos y a un reducido número de mujeres que le son fieles. Si sus seguidores hubiesen tenido la intención de someterle a una «comisión de investigación», Jesús no se habría aparecido. El permiso dado a Tomás (y del que éste no parece haber hecho uso) fue una gran condescendencia, y el Evangelio de San Juan no considera a este apóstol como tan afortunado como sus compañeros.

Labor de reflexión

Casi todos los documentos presentan un rasgo difícil de entender y de explicar en la hipótesis de la fabulación, porque habría que suponer que el fabulador había sido extraordinariamente sutil: en un primer momento los discípulos no reconocen a su Maestro.

Hay unos que creen y otros que dudan. Lo raro es que Pedro no reconociera a su Señor, a pesar de que había vivido con tanta familiaridad con él. María Magdalena confunde a Jesús con un jardinero. Otros pensaron que era un fantasma. Los discípulos de Emaús no reconocían tampoco al forastero que viajaba con ellos, a pesar de mantener con él una larga conversación. Lo que quiere decir es que leyendo esos pasajes, parece como si (de una manera que difiere según las personas y circunstancias, pero que se reproduce casi siempre) no se hubiese identificado inmediatamente con Jesús al personaje aparecido, sino después de un período de perplejidad. No se puede decir que tal perplejidad dependiera de mala voluntad, ni siquiera de la simple sorpresa. Jesús reprocha a sus discípulos su incredulidad y pesadez, su lentitud para creer. Pero

supone también que existe dificultad para reconocerlo, ya que Jesús trata de convencer (como en el camino hacia Emaús), ya que aumenta la densidad, la familiaridad de su presencia, comiendo con sus discípulos, permitiendo a Tomás que introduzca sus dedos en las llagas. Otras veces se tiene la sensación de que Jesús ha tomado un aspecto contradictorio, como, por ejemplo, el de un jardinero, el del un viajante, el de un joven desconocido que se planta junto a la orilla.

Mi explicación es que todo esto se produce por la analogía de los fenómenos místicos: delante de la «aparición», los místicos se echan también a temblar, reclaman señales, seguridades. Cuando son sencillos, como Bernadette Soubirous, piden a la «aparición» que diga su nombre, y le tienden papel blanco y pluma...

En estos casos no existió una percepción clara y evidente, una toma fotográfica, el reconocimiento inmediato y sin exceso de sorpresa, que se verifica cuando nos encontramos con un amigo de toda la vida, y con mayor razón cuando hace pocos días que hemos estado con él.

Si en todo ello hay que ver el recuerdo de una experiencia verdaderamente singular, debemos decir que el acontecimiento no era apremiante, evidente, como puede serlo un hecho físico. La conciencia tenía necesidad de testigos para alcanzar el equilibrio y la seguridad; tenía necesidad de trabajo, de trabajo largo, de duración. Lo curioso es que se produce lo que difícilmente se podría esperar de esos documentos de fe, nacidos en un ambiente de entusiastas, y de entusiastas israelitas, impulsados a creer en las teofanías repentinas: los cuatro Evangelios nos permiten distinguir en los testigos un trabajo de reflexión que precede a su certidumbre. E incluso se podría precisar más y decir que ese trabajo fue, en algunos casos, una labor de crítica, similar a la que efectuamos espontáneamente cuando nos encontramos ante un objeto extraño, cotejando los datos de unos sentidos con los de otros.

Desde el punto de vista de las preocupaciones de un espíritu moderno, el de los discípulos de Emaús es el caso más interesante. Más adelante hablaré de él. En este momento deseo aclarar que Lucas indica las dificultades para reconocerlo. Antes de reconocer a Jesús los dos viajeros lo veían con sus ojos, como se ve a un hombre ordinario. Pero no lo reconocieron sino cuando sus ojos cesaron «de estar cerrados». Se trata de una percepción profunda que da impulso no sólo a toda nuestra memoria, sino también a toda nuestra capacidad de juzgar.

Soy consciente de lo que se me puede objetar: que, precisamente para dar mayor verosimilitud a los relatos, el fabulador o la fabulación han imaginado todas esas dificultades y tardanzas para el reconocimiento; que lo que yo juzgo como índice de credibilidad de esa experiencia, no es, por el contrario, sino un artificio —muy hábil por otro lado— del narrador. Pero esto exigiría entonces una fabulación erudita, que supone mucha reflexión, mucho arte, mucho secreto.

La existencia de un taller o de una escuela en donde se hayan amañado con tantas precauciones esos relatos de la resurrección parece poco verosímil en aquellas primeras comunidades de fieles fervorosos en su mayor parte incultos e iletrados. Y si en este caso se hubiera producido una fabulación de visiones apocalípticas, lo que acabo de hacer notar en los textos evangélicos que hacen referencia a Cristofanías es precisamente todo lo contrario, porque en ellos observo detalles insignificantes, y que serían improbables e inútiles, sobre todo para el lector de aquellos tiempos.

Una llamada a las escrituras

Otro de los rasgos de estas narraciones que resulta extraño a nuestra mentalidad moderna y permanece incomprendido es que Jesús, para eliminar las últimas dudas de los testigos, para asegurar a los suyos de certeza de su presencia, apela a las Escrituras judías.

Esto se observa perfectamente en el episodio de los discípulos de Emaús, en donde Jesús prepara a los discípulos para la experiencia que les va a dar de su cuerpo resucitado, exponiéndoles —como dice el texto sagrado— lo que «la Ley, los Profetas y los Salmos» habían dicho a propósito del Mesías. Nos gustaría saber cuáles fueron los pasajes citados por Jesús. Pero ¿no serían cuatro versículos aislados, de una visión global de la historia de Israel concebida como una sucesión de desastres y elevaciones, de languideces y de resurgimientos? ¿O de una luz más íntima todavía acerca de la vinculación de la muerte y de la vida en el hombre? La historia de Adán podía convertirse para los judíos (acostumbrados a ver en el pasado la sombra del futuro) en el anuncio de un segundo Hombre vencedor del «pecado y de la muerte». Estos problemas son demasiado baldíos, y en ellos no se puede uno sustraer a la conjetura. Pudiera ser también que los discípulos hubieran comprendido en un momento el sentido de la historia de su pueblo (basta un instante para comprender el sentido de una historia o de toda una vida). Pudiera ser igualmente, como sugiere el Evangelio, que su atención se hubiera fijado en una imagen popular, como era la del profeta Jonás que había pasado tres días en el interior del monstruo marino, y que Jesús —conforme nos refieren varios Evangelios— se había aplicado misteriosamente. Pudiera ser que Jesús, ayudado por la «señal», por la «cifra» de Jonás, haya interpretado «los Salmos, los Profetas y la Ley» a partir de ese punto. Pero lo que a mí me interesa no es el número, el valor o el sentido de tal o cual pasaje que Jesús hubiera podido citar o aclarar, sino la necesidad que tuvo de recurrir al pasado, a fin de hacerse reconocer e incluso de hacerse ver. Sin ese pasado, su presencia total, que iría a aparecer en el instante litúrgico de la «fracción del pan», no hubiera podido ser comprendida: no habría tenido la dulce plenitud de la certeza.

Ese recurso a la Tradición, que perfecciona y garantiza la prueba, tiene su análogo en los grandes místicos católicos. Por más viva que sea la experiencia, la impresión de evidencia que recibe Teresa de

Jesús, la santa no queda segura de la autenticidad de sus visiones sino cuando las ha confrontado con la experiencia religiosa anterior, tal como subsiste en la memoria oficial de la Iglesia. Si el místico ortodoxo recurre con insistencia a esa autoridad de la Iglesia para ver confirmadas sus visiones, lo hace porque piensa que la señal definitiva de la verdad de sus visiones no está en su sola evidencia (hay evidencias engañosas), sino en su conformidad con la experiencia antecedente de las almas, tal como se halla condensada, experimentada, filtrada en la tradición de la Iglesia, interpretada por una autoridad viva. De la misma manera, cuando nos encontramos ante una percepción nueva y que nos parece extraña, recurrimos a nuestra memoria, para saber si nuestro pasado ofrece casos comparables. Se comprende que, ante la experiencia inédita de las apariciones, los testigos hayan querido asegurarse contra el riesgo de error, exigiendo una confirmación por la tradición oficial de su Iglesia y de su pueblo, cual era la Escritura interpretada.

Hay que señalar aquí una exigencia propia de la mentalidad judía, y de la que no encontramos vestigio alguno en nuestra mentalidad contemporánea. A los ojos de un moderno, la señal última y definitiva de un acontecimiento es lo que la escuela existencialista denomina con el nombre de facticidad: el acontecimiento está ahí, ante nosotros, de manera cruda, insolente, como algo dado. Sea comprensible o absurdo, helo ahí que se nos pone delante, existe. No hay que buscar confirmación de su existencia.

Se encontrará además semejanza entre el estado de ánimo de los contemporáneos judíos de Jesús y el de los marxistas. En la dialéctica de Hegel, la señal definitiva de la verdad de un acontecimiento es su conformidad con la lógica de la historia, es su capacidad para ser repuesto en una evolución, cuyas leyes son restauradas por el espíritu.

Y, sin duda, porque la mente moderna desespera de poder hacer inteligible un acontecimiento, situándolo en una serie lógica, es por lo que se pasa tan pronto al extremo contrario, y se declara que dicho acontecimiento es incoherente y absurdo.

Los judíos de antaño tenían su memoria bien entrenada por los textos sagrados, a los que daban de buena gana un sentido profético. Para ellos, los autores de los libros históricos o proféticos de la Escritura tenían participación del Acto eterno por el cual Dios crea a la vez el pasado, el presente y el futuro. En aquellos tiempos, la suprema garantía de existencia para mi hecho imprevisto, improbable, era el haber sido predicho en algún lugar de la serie de libros que la autoridad religiosa suprema garantizaba como procedentes de Dios, como inspirados por el Espíritu de Dios coeterno con todos los tiempos. De la misma manera, para que un acontecimiento fuese consagrado como histórico, como verdaderamente sucedido, no sería suficiente que hubiera sido comprobado por los testigos del presente, por tal o cual contemporáneo que lo hubiese visto, oído o palpado. Era necesario además que ese mismo hecho hubiese sido confirmado por esos testigos del futuro, que hubiese sido visto en el pasado por los antiguos profetas que eran testigos de eternidad. Cuando se comprende semejante estado de ánimo, tan religioso y metafísico al mismo tiempo, no se asombra uno de esas referencias a textos antiguos, que pueden parecernos artificiales y vanas, y que son, al contrario, la garantía del ser para las mentes de esa raza.

La vocación y la misión

Otra semejanza entre las apariciones y los estados místicos es la presencia, en éstos, de una llamada, de un destino.

Cada aparición traía consigo una investidura. Jesús se dejaba ver para dar órdenes, al mismo tiempo que para conferir poderes.

A veces esas órdenes eran limitadas y se referían a una misión particular. Era el caso de las apariciones privadas, como cuando Jesús se muestra a las mujeres, a María Magdalena, en la cual se compendian —para San Juan— todas las mujeres que acuden a la tumba vacía. Si la aparición de Emaús parece ser una excepción de esta regla, se debe a que dicha aparición no es más que el preludio de la aparición colectiva, en la que los dos de Emaús encontrarán reunidos a los Once. Y, cuando Jesús se aparece a su colegio apostólico, lo hace para transmitirlo misiones oficiales, para comunicarle el Espíritu Santo, para invitarle a una obra de predicación que no tendrá límites asignables, que deberá continuarse durante toda la historia. No hay teofanía dentro de la perspectiva del Antiguo o del Nuevo Testamento, sin que Dios llame hacia una misión, la cual, en definitiva, es una misión eterna, ya que tiene por fin supremo la salvación. Las apariciones pascuales no se sustraen a esta ley: son también llamadas a una labor concreta de dar testimonio, a la labor más universal que existe: la fundación de una sociedad espiritual capaz de extenderse por todos los tiempos y para «toda criatura».

Esta explicación que acabo de proponer, y que saca su vigor de la pura experiencia mística, tiene la gran ventaja de apoyarse sobre hechos y de ser, no obstante, aceptable y coherente. Apela a una suerte de genio de la especie, o, más exactamente, a la facultad poseída por ciertos privilegiados para entrar en relaciones con una existencia transnatural. Pero no mezcla en la explicación —al menos de manera necesaria, y por el momento— ninguna energía trascendente a la naturaleza.

Nos hallamos en un mundo que le gustaría a Elena, que no difiere mucho del mundo del arte, en el que se advierten exaltaciones del hombre, sobrepasado por lo divino de su obra. Y, si somos creyentes, podemos pensar que Dios economiza los prodigios, y que obra por los caminos más sencillos, según las analogías de la

naturaleza. Ahora bien: ¿no sería más sencillo obrar directamente sobre la mente de ciertos hombres (suscitando en sus cerebros visiones, apariciones, como un músico que pulsase las teclas de un piano), que perturbar el orden natural de la materia y de la vida, resucitando realmente a un cadáver, retirándolo del conjunto —bien ligado— de los elementos que componen el universo?

Dificultad de esta hipótesis

Podría contentarme con esta hipótesis, porque reviste muy bien los hechos, los cubre muy bien. Y no seguir adelante. Quedaría únicamente por explicar por qué esta explicación no habría podido ser aceptada por los testigos, por los actores, por los experimentadores. Ya que ésta es, a mi entender, la dificultad más grave.

Los primeros testigos afirmaban que habían *visto* a Jesús. Y el sentido que daban a la palabra *ver* parece ser completamente distinto del que nosotros damos a la palabra: tener una visión; porque ellos conocían las «visiones» y no hablan de «visiones»; emplean la palabra de la lengua concreta y corriente: *ver*.

Afirmaban que el cuerpo de Jesús no estaba ya en su tumba, y que así se había comprobado. Es evidente que, en la perspectiva que yo acabo de presentar, esta ausencia del cuerpo en la tumba carece de sentido, porque la experiencia mística de Jesús resucitado no tiene nada que ver con una experiencia histórica. Esto —insisto— es una dificultad considerable. No siento valor para disimularla. Es enojoso proponer una explicación que sea inaceptable para aquellos que han estado en contacto con lo real y nos lo describen bajo juramento. Sobre todo, cuando no se posee más explicaciones que su testimonio.

Es embarazoso dar del cristianismo una explicación que desvanece —como diría San Pablo— su elemento principal. Ahí reside todo el problema. Y, en la mayor parte de los estudios que yo leo, se silencia ese problema. Se le pasa por alto. En todos los demás

casos, la actitud de espíritu que consiste en eliminar las cosas sin decirlas, y sin dar la impresión de tocar siquiera lo que constituye el centro del debate, parecería abusiva, desleal. ¿Por qué, sin más, se va a transformar a los experimentadores en mitómanos, y se van a considerar sus testimonios como sospechosos? Está bien claro que la elección, que aquí me veo obligado a hacer, compromete a todo el cristianismo: a su filosofía, a su lógica, a su historia. ¿Comprometerá tal vez a todo el problema de la existencia?

Para ensayar mis fuerzas puedo intentar hacer algunos sondeos sobre puntos particulares. Y así puedo preguntarme: la distinción entre una experiencia mística puramente subjetiva y una experiencia objetiva y real, capaz de dar lugar a un testimonio de tipo histórico, esta distinción —digo— ¿se hallaría presente en la mente de los judíos del tiempo de Jesús? Y los técnicos judíos de los fenómenos proféticos, ¿en qué categoría de su atlas colocaban las «apariciones»?

Es indiscutible que las apariciones de Jesús resucitado no eran concebidas por los apóstoles y por sus primeros fieles como simples visiones místicas. Pudiera ser que, en los primeros tiempos de las visiones del Resucitado, hubiera habido algunas puramente subjetivas; y más tarde se tendiera a asimilarlas con las apariciones oficiales. Pero existe diferencia entre aparición y visión, y consiste en que la visión supone interrupción de la vida normal, supone un estado en que se está soñando despierto. Los judíos conocían esto tan bien como nosotros. Y así, cuando los Hechos de los Apóstoles refieren la salida milagrosa de Pedro de la prisión en que se hallaba encerrado, dicen:

«Pedro salió en pos del ángel. No sabía si era realidad lo que el ángel hacía; más bien, le parecía que fuese una visión.»

Las apariciones de Jesús no se producen durante el sueño, o durante la noche, o en estados oníricos. No se trata de apariciones angélicas, como el Antiguo Testamento nos da a conocer varias

veces, y como las que refieren los Evangelios de la infancia de Jesús. De las apariciones del Señor se podían hacer relatos. Y la mayor parte de ellas, sin ser públicas, habían sido propuestas a varios testigos reunidos.

Los judíos admitían que Dios puede comunicar con el hombre por medio del sueño. Pero distinguían este camino —sumamente íntimo— del camino oficial y visible, expuesto en la Escritura, y que era el de los acontecimientos insertos en la historia. El Eterno obra unas veces en el sueño o en el éxtasis por medio de visiones (y con más frecuencia todavía, en Israel, por medio de audiciones), y otras veces obra por medio de señales visibles para todos. Los fenómenos de la primera categoría se hallan fuera de la historia y son completamente individuales. Los de la segunda categoría son la historia misma.

Estas distinciones subsisten en la nueva economía. Aunque Jesús fue interpretado por los Evangelios como el Hijo por excelencia y para quien «los cielos estaban siempre abiertos», no hay más que un solo pasaje en donde se lo presente atestiguando que había tenido una visión extática. («Veía a Satanás caer del cielo como un relámpago.») Los casos en que se supone a Jesús en relación directa con el Padre, se reducen a cuatro: bautismo, tentación, transfiguración, expresión de gozo. Ahora bien: las apariciones del Resucitado no son de este tipo extático, sino que son más bien acontecimientos-señales, insertados en la historia, aunque reservados para un grupo privilegiado.

Diferencia entre las apariciones y los fenómenos místicos

Voy a intentar ahora otra exploración. No basta que los fundadores hayan distinguido entre su experiencia del resucitado y las visiones oníricas o los éxtasis. Querría ver ahora si los relatos que ellos hacen de tales experiencias, me permiten distinguirlas de los fenómenos místicos.

Primeramente son visiones que surgen a un mismo tiempo en varias conciencias. Y añado: en las conciencias de los jefes de la comunidad y de algunos discípulos. Son visiones que se dirigían a los jefes. No se trata de visiones que visitan a un místico olvidado, desconocido, femenino, infantil, y a las que la autoridad —sin garantizarlas— reconoce como valiosas desde el punto de vista de la moral y de la fe, como ocurre con las revelaciones privadas que la Iglesia aprueba por su contenido teológico o su importancia piadosa, pero sin decir si son verdaderas o ilusorias. Nada de eso, sino que son generalmente visiones colectivas, o, más exactamente, «colegiales». Si son particulares para un sujeto determinado, éste debe ir a visitar al jefe para recibir confirmación. Desde el punto de vista de la mística, en que me colocaba hace un momento, esas visiones múltiples, casi contemporáneas, que difieren en cada caso por las circunstancias y los detalles, que son sustancialmente convergentes por su significación, son fenómenos de índole completamente única en su género, dentro de los anales del misticismo.

Además, los sentidos afectados por la visión son varios, como ocurre en la percepción: varios a la vez, y cada uno de ellos confirma a los demás, y, en particular, el tacto sirve para reafirmar la vista. Jesús no es una imagen inmóvil, diáfana, que profiere palabras como en sueño, y cuyos espectadores habrán de despertarse. No se despierta uno de ver a Jesús, cuando él desaparece. Jesús toma alimento, conversa. Lo que hace y lo que dice es análogo a lo que hacía y decía anteriormente. Se le encuentra lo mismo que antes: hace preguntas, da instrucciones, es delicado, firme, severo, duro, es dueño del futuro, da leyes, es amigo de todos, pero tiene no obstante sus preferencias. Se descubre de nuevo en ÉL su manera de enseñar, aunque más concisa, pero con sus lagunas, sus repeticiones, sus gestos, como el de levantar los ojos para accionar el pan. Por primera vez ha habido probablemente en Jesús —de ordinario tan grave— una especie de ironía interrogativa y de sonrisa. Pues bien: todos esos rasgos indican una existencia histórica,

quiero decir: móvil, fina, variada, adaptada a los acontecimientos en cuestión. Un ser procedente de una visión, no ofrece ese género de acción: se propone únicamente su esencia bajo una imagen llena de simbolismo; no es su existencia la que está presente. Las visiones, que obran sobre la vida interior de un sujeto y que incluso la renuevan, son paréntesis en su vida histórica. Durante el fenómeno extático, se siente uno arrebatado, se siente fuera de este mundo en el que va de nuevo a caer y al que encuentra sin consistencia. Por otra parte, el ser al que ha visto, le parecía estar fuera del tiempo y del espacio.

En los relatos evangélicos no hay éxtasis sino más bien *éntasis* (si se permite inventar esta palabra para este solo caso), en el sentido preciso de que una realidad superior se inserta en la experiencia familiar de un reducido grupo de personas, realidad que, a pesar de ser trascendente, está ligada a la historia de esas personas y se adapta a la misma. Para resumirlo todo: entre la comparación que se podría hacer de Jesús con un Ángel que hubiese venido a visitar la tierra, y que se hubiese aparecido del modo como la Biblia nos habla de las apariciones de ángeles, y la comparación de ese mismo Jesús con un Viajero desconocido a quien se encuentra por la carretera, los Evangelios nos inclinarían hacia esta última: un Viajero que se hace reconocer por medio de la referencia a la experiencia histórica anterior, que penetra —aunque de manera misteriosa— en la trama de la existencia actual[2].

He estudiado por mí mismo esos relatos, sin vincularme con ninguna escuela, incrédula o creyente, y guiándome por los fenómenos místicos que, a primera vista, se parecen a las cosas referidas.

He llegado a una descripción puramente «fenoménica», y que podría resumirse tal vez en los siguientes rasgos. Viva impresión de realidad; un ser en cierto modo suprarreal, aunque extraño y que podía ser objeto de duda. Se busca apoyo en la dirección del pasado por medio de la referencia a la Tradición religiosa oficial,

que es una experiencia capitalizada. Impulso en la dirección de los tiempos futuros, deseo de hacer pasar un mensaje a un grupo de privilegiados y, por medio de éstos, al pueblo entero. Finalmente, y por encima de todo, una existencia nueva de Jesús que se identifica con su existencia histórica anterior, como si, después de su muerte, Jesús se hubiera ido insinuando de nuevo —poco a poco— en la historia del pequeño grupo de personas a quienes Él había escogido para ser jefes de su comunidad, y que por tanto eran capaces de dar sobre sus apariciones el mismo género de testimonio que daban sobre su existencia histórica de antes de su muerte.

Añadamos que, si se quisiera convertir todos esos relatos de los cuatro Evangelistas en uno solo, se pasaría bastante fatiga, sobre todo en lo que se refiere a la sucesión cronológica y a los escenarios de las apariciones. Estas dificultades han dado mucho que hacer a los exegetas. Así, por ejemplo, Lucas no conoce, o, mejor dicho, no señala más que apariciones en Jerusalén, mientras que Mateo coloca las apariciones en Galilea. Pero yo, por mi parte, prefiero que haya tradiciones diferentes sobre los detalles. Eso no importa.

Lo que importa es el nacimiento súbito de una creencia, sin que se pueda advertir ningún momento en que ésta no existiera aún, o sólo existiera en forma esquematizada y vaga. No ha habido génesis de esa idea de la Resurrección. Desde que vemos al cristianismo en la historia, descubrimos ya esta creencia. Y además el cristianismo profesa que de ahí es de donde saca su energía de propagación.

El cristianismo no hace ostentación de esta idea. Antes al contrario, se podría decir que, en todos los textos, le concede el *minimum* de lugar. Sus símbolos de fe la expresan en fórmulas sumamente lapidarias. Los relatos de un acontecimiento tan importante para la fe, dan la impresión de haber sido abreviados exageradamente: ¡hasta tal punto que es dudoso que el Evangelio de San Marcos

haya contenido jamás algún relato de aparición! En todo caso, ese relato quedaría reducido a una o dos muestras. El contraste entre la importancia considerable del dogma, el interés que todos sentían por él, y la concisión de los vestigios que los cristianos han dejado de él en sus textos, dan mucho que reflexionar. La largura, la exageración, el colorido están, en el hombre, en razón inversa de su certidumbre. En efecto, cuando se conoce una cosa, ¿por qué se va uno a extender sobre ella?

Interpretación de estos hechos

No he realizado todavía lo más duro de mi labor. Me queda aún por interpretar esos hechos según la regla que me he dado, a saber: por mi sola inteligencia.

Por fortuna, las reflexiones que he hecho en mi primera memoria acerca del Eterno dilema, considerado en conjunto, me han proporcionado un método. Me he persuadido de que la inteligencia humana tenía dos caminos para explorar esos enigmas sin apelar a ninguna causa trascendente a la historia.

Ensayo de explicación crítica

Se recurre primeramente a la idea más común, más fácil: no hubo nunca cuerpo en el sepulcro, porque el cadáver había sido arrojado a una fosa. O bien se había sustraído el cuerpo. La comprobación de la tumba vacía ha hecho brotar la idea de una asunción o de una resurrección. Tomando como punto de partida tal presunción, los apóstoles creyeron ver apariciones de Jesús, fundándose en algún dato sensible extremadamente tenue, lo mismo que después de la muerte de un amigo, si diéramos crédito a sombras o a murmullos, nos parecería escuchar su voz. Renan, que era tan delicado, buscó una explicación en este sentido. Las supersticiones

se originan de una mezcla híbrida de estados de ánimo, de ilusiones, de supersticiones apenas conscientes, todo ello fijado rápidamente en un dogma inquebrantable como es la mentira en el niño. Renan recurrió a la causalidad de la enfermedad mental, sea que hubiese querido permanecer lo más posible en humano, sea porque no fuera muy experto en psiquiatría. Pero se podría proponer una explicación del mismo tipo, y decir: «Hubo imágenes eidéticas, alucinaciones que se transmitieron de una persona a otra. Estudiando las enfermedades, los delirios religiosos, hallaremos el camino de la explicación».

O también se puede pensar en los fenómenos metapsíquicos.

Se puede igualmente, como hice yo mismo, decir sin más: «Nos hallamos ante el misticismo. No hay que buscar nada más».

Estas explicaciones tienen la ventaja de conservar la apariencia histórica en lo que se refiere al origen cristiano, de guiarse por el Evangelio. Se elimina la menor cantidad posible de cosas, se niega lo que es absolutamente inaceptable: la realidad del hecho, el objeto de la creencia, el testimonio. He dicho ya bastantes cosas para que todo esto pueda encerrar para mí —desde el punto de vista de la higiene de la inteligencia— ningún inconveniente mayor.

Dificultades

Es cierto que si el cristianismo hubiera dejado de ser, hacia el año cien de nuestra era, una religión conocida de la historia, si no hubiera tenido ese poder de conversión renovado a través de las épocas y que tanto efecto causó en las masas y en las clases selectas, si hubiera quedado sepultado con los «pobres de Jerusalén» o los iluminados de Asia Menor, si hubiera sido una secta con algunos fanáticos —y si, por otra parte, se nos mostrasen los relatos de las apariciones, separados de todo el contexto—, entonces esta explicación, que es la más plausible, sería la única razonable.

Pero, aquí, la difusión, la posteridad, el poder de siembra, obligan a que nos preguntemos si, sin hacer violencia a la razón, se puede hacer brotar tan gran árbol de una semilla tan inferior en calidad. ¿Se puede explicar razonablemente por medio de una ilusión mezclada con alguna mentira, por medio de un caso clínico, de un fenómeno telepático, lo que esta historia nos presenta desde el origen? Ciertamente se puede, pero grosso modo, a condición de no reflexionar detalladamente sobre el cómo.

Pero, en cuanto se examina ese cómo con exigencia de precisión, entonces se encuentra uno de nuevo en las tinieblas. Y nos sentimos obligados a decir: «Seguimos ignorando lo que ha ocurrido en los comienzos».

Resta hacer lo que hacen los filósofos, y decir prudentemente, como he hecho yo en el presente estudio: «Es una alucinación, un fenómeno místico, pero que es absolutamente único en su género».

Esta manera de definir nos es bien conocida: consiste en considerar el género inmediatamente inferior al del ser que se desea definir, buscando después un atributo de ese ser, que lo sitúe absolutamente fuera de dicho género. ¿Queremos definir al hombre, por ejemplo? Buscaremos primeramente el género de los seres, que son inferiores al hombre: es el género animal. Después añadiremos el atributo que desmiente tal género, por ejemplo: racional.

Decimos que el hombre es un animal único en su género y que tiene, como carácter propio, el poseer precisamente la razón (hasta tal punto que esta nota sirve para definirlo, para determinar su esencia) que excluye la animalidad. ¿Queremos definir el acto de la percepción? Tomamos como punto de partida la alucinación, y decimos: la percepción es una alucinación veraz. Pero, como lo propio de las alucinaciones es no tener relación con la verdad, el atributo desmiente aquí también al sustantivo.

Es lícito y resulta a veces útil emplear definiciones de este tipo. Se podría decir, según esta manera de pensar, que la creencia es un delirio verídico. O también, para volver a mi tema, que las «apariciones» son fenómenos místicos que tienen existencia objetiva y de la que se puede dar testimonio históricamente. Pero la cuestión es saber si, añadiendo este último carácter, no entraremos ya tal vez en un campo de tal manera nuevo, que la palabra «fenómeno místico» se haga falaz, como sería falaz seguir considerando como animal al hombre, una vez que se lo ha definido como animal dotado de razón. Y aquí es donde yo siento muchas vacilaciones: porque no veo cómo se puede explicar, sin una intervención creadora, ese género de experiencias místicas de tipo histórico y real.

Ensayo de explicación por el mito

Ahora voy a intentar aplicar aquí la explicación de segundo tipo, la que he calificado de mítica.

Consiste, como he dicho, en tomar como punto de partida la creencia pura, la creencia en Jesús resucitado, y dar después a esta creencia —por diversos procedimientos de literatura, de palabra, de liturgia, de testimonio solamente aparente— una densidad comparable a la de los acontecimientos que nos presenta la historia, como si lo que se cree hubiera sucedido realmente, de la misma manera que suceden los acontecimientos humanos.

Se trata, pues, de explicar cómo tal creencia en la realidad histórica de lo que no es más que una realidad subjetiva, puede nacer en una sociedad determinada. Después, cómo esa creencia puede recibir el carácter que la hará asemejarse a una historia.

Se puede pensar, acerca del primer punto, que es fácil encontrar el origen de esa imagen de resurrección, porque brota, en definitiva, de la protesta del espíritu contra la muerte, protesta que está entrañada en la existencia consciente del ser encarnado. Y,

particularmente en lo que se refiere a Jesús, ¿cómo admitir que el Perfecto, el Santo de Dios haya sido tocado «por la corrupción»? El Santo de Dios no puede disolverse, *sigue existiendo*, a pesar de todos los mentís de la experiencia. Y, por tanto, como sigue existiendo, debe poder mostrar que existe, es decir, debe poder aparecerse; no tiene razón para no aparecerse; en consecuencia, si lo juzga necesario, se aparecerá.

Esta imposibilidad de la inteligencia para comprender, para aceptar la muerte del «Profeta de profetas» provocaría visiones, prepararía al menos en las almas ansiosas y fieles una acogida favorable a toda leyenda de supervivencia. Por lo demás, esta idea de la supervivencia de los dioses era constante entre los pueblos del Mediterráneo; se hallaba vinculada sin duda con los ritos de abril, cuando, después del invierno, la floración cambiaba la faz, antes desolada, de la tierra. Los misterios de Eleusis se celebraban en la época de la sementera, y la espiga recogida en silencio era modelo de la resurrección.

Sea cual sea el origen del mito (y sin duda el poder que ejerce sobre los espíritus depende de que amalgama lo sublime y lo vulgar, teniendo de esta manera complicidad en todos los ambientes de la sociedad y en todas las partes de nuestra alma), está flotando, como quien dice, en el aire, inseguro de su punto de aplicación; lo mismo que la idea de poder, en una nación desolada, existe con antelación al dictador. Hubo sin duda un personaje, llamado tal vez Jesús, al que se podían referir ciertos incidentes del Evangelio. Pero, bien sea que Jesús fuera hábil para captar a su favor el mito, o que más bien sus compañeros, después de la muerte del personaje, le aplicaran —consciente o inconscientemente— ese mito, el hecho es que se produjo una simbiosis entre el personaje y la idea. Y la idea fue creciendo, cada vez más, a expensas de la persona.

Los relatos concernientes a Jesús fueron fabricados según la manera con que era normal que un futuro Dios naciese, trabajase,

muriese y resucitase, en aquel ambiente judío en donde la imaginación tenía por materia a las Escrituras canónicas, a las que se juzgaba pletóricas de futuro y que encerraban ya esa divina historia.

De la misma manera —se dirá sin temor de ser desmentido— se fijarán más tarde ciertos rasgos muy accidentales de la vida de Jesús, como la fecha de su nacimiento, al principio desconocida u olvidada, o arrumbada, pero que (cuando el pueblo fiel se haga la pregunta acerca de esa fecha) será fijada en el solsticio de invierno, no porque hubiera tradición alguna sobre este punto, ni siquiera en el Evangelio, sino porque era menester cristianizar la fiesta pagana del primer incremento del día: era legítimo pensar que Jesús nacía a imagen del Sol invicto.

Dificultades

No se puede decir que esta explicación de tipo mítico, propuesta para la Resurrección, sea absurda en sí misma. La creo incluso más digna de examen que la de Renan, que he citado hace poco. Pero no basta que una hipótesis sea posible para que sea aceptable. Es necesario, además, que se vea detalladamente si se conforma con los hechos que la historia considera como prácticamente indiscutibles. Y, en el caso presente, tal hipótesis debe hacernos presenciar —sin despertar en nosotros el sentimiento de lo absurdo— ese tránsito del mito a la creencia concreta e histórica que hallamos en las diversas comunidades cristianas, tránsito enteramente supuesto, que no ha dejado vestigio alguno, y que ha sido reconstruido por esta hipótesis por medio de una deducción meramente intelectual.

Decir que Napoleón es un ser mítico, imaginado según el patrón de los grandes conquistadores, con sus expediciones a través del desierto y de las estepas nevadas, con su nacimiento y su muerte en una isla, etc., es un punto de vista que, dentro de tres mil años (si una guerra atómica destruyese la abundancia de informaciones),

tal vez pudiera llegar a ser plausible. Pero sería necesario, además, que este punto de vista de los futuros historiadores de los «mitos del siglo XX», pudiera ser comprobado en el terreno histórico, y estuviese de acuerdo con los pocos testimonios conservados acerca de la política, de la guerra, o con algunas *Memorias* salvadas del naufragio atómico, como podrían ser, verbigracia, las *Memorias* de Madame de Rémusat, y algunas cartas de Napoleón a Marie Louille.

La dificultad inherente a este tipo de explicación es la de no poder concordar con las noticias innegables que poseemos por la historia, y la de no poder encuadrarse en la serie de los grandes acontecimientos: pueblo judío, mesianismo judío, Jesús de Nazaret condenado a muerte en tiempo de Poncio Pilato, orígenes de una comunidad de creyentes en Jesús, éxito de su propaganda. ¿Cómo dar verosimilitud (sin echar mano de sutilezas) al hecho de que en un lapso de tiempo tan breve (como es el que va de la muerte de Jesús, cualquiera que ésta hubiese sido a la predicación sobre Jesús), se haya podido implantar de manera perpendicular, sin preparación, sin lazos preliminares, el mito de la resurrección, que se habría amado con recuerdos acerca de Jesús..., *si*, en las horas, en los días o en los años que siguieron a la muerte de Jesús, *no hubiera ocurrido algo* indefinible, pero violento, innegable a los ojos de los creyentes y aun de los incrédulos?

Se dirá, sin duda, que la conversión de Pablo, después de una «visión» del Resucitado, indica sobradamente que el origen de todo ese culto reposa sobre una «visión» mística. Pero Pablo iba a Damasco precisamente para encarcelar allí a personas que ya creían en esa misma resurrección[3]. Se dirá entonces que tales personas creían en la resurrección a causa de ciertas visiones o revelaciones semejantes a la que San Pablo iba a tener la suerte de recibir. Pero volvemos a encontrarnos con las dificultades que ha señalado antes: sería necesario admitir una constelación de visiones convergentes en almas diversas las unas de las otras, bastantes de las cuales, como Pablo, eran radicalmente hostiles. Sería necesario

admitir también que los primerísimos símbolos de fe que afirman las apariciones, más aún, los detallados relatos de esas apariciones y de la Tumba vacía, que fueron difundidos por la primitiva tradición oral y fijados más tarde por «Los Evangelios», son, en su conjunto, productos de la leyenda. Esto resulta difícil de creer.

Para sostener esta tesis mítica, sería necesario juzgar también que era verosímil el que la idea de un «Dios-muerto-y-resucitado» se hubiera transmitido, en tan ínfimo lapso de tiempo, desde las religiones paganas al ambiente de los judíos conversos de Jerusalén, y antes que esos primeros fieles se hubieran esparcido por las grandes ciudades de Asia Menor o de Grecia.

Sería necesario suponer que un pequeñísimo grupo de judíos, ligados todavía muy de cerca tanto con la tradición judía como con la persona de Jesús, habrían tomado, en un abrir y cerrar de ojos, la idea de un Dios cósmico, que muere y resucita con las estaciones, idea absolutamente extraña a la mente israelita, pero que era familiar a los cultos voluptuosos de la vegetación, la habrían tomado —digo— para implantársela a la religión de Jesús, la cual habría quedado súbitamente metamorfoseada.

Y esta mutación brusca hay que admitirla por decreto de la lógica, por deducción pura, sin que la historia de los primeros cristianos (tan rica, no obstante, en detalles inútiles sobre sus disensiones con respecto a los usos, ritos o métodos) nos haya dado a conocer absolutamente nada de un préstamo tan improbable.

O también sería necesario admitir que los primeros propagandistas de Jesús, llegados a una metrópoli archipagana, como era Efeso (que se hallaba dominada por el templo de Artemisa), hubiesen decidido al instante adoptar la religión, que habían venido a combatir, amalgamándola —consciente o inconscientemente— con la suya propia. Es algo así como si los primeros Jesuitas, al desembarcar en el Japón o en las Indias, hubieran *budizado* inmediatamente a Jesús, o como si los comunistas, instalados en Nueva York, se hubiesen dedicado a predicar un leninismo basado en la

banca, en el oro, en el capital, como elementos añadidos a la doctrina de Karl Marx. No digo que lo inverosímil no llegue a ocurrir nunca; pero es necesario que *ocurra*. Y tendríamos que tener pruebas de que, en nuestro caso, lo inverosímil ha ocurrido de hecho.

Este conjunto de dificultades, presentado por esta doctrina mítica mitigada (que admite la existencia de un Jesús histórico, a quien se le habría endosado el mito de «muerto-por-nuestros-pecados-y-resucitado»), ha impulsado a ciertos espíritus amantes de la lógica a suprimir la existencia histórica de Jesús. La ventaja es que, para explicar el nacimiento del mito, se dispone de un tiempo que da más de sí, ya que no habría habido muerte de Jesús en tiempo de Poncio Pilato, sino un espacio vacío de unos cincuenta años, del que sabríamos bien poca cosa, y en el que se podría insertar el origen del mito de Jesús nacido, muerto y resucitado. Se trataría entonces de una revelación tal como son transmitidas las revelaciones particulares. Si esta tesis radical me interesa, es porque veo en ella el fruto amargo —pero lógico— de las demás tesis. Disipa las tinieblas, reemplazando lo inconcebible por lo imposible.

Las figuras y las expectaciones

Queda, no obstante, dentro de las perspectivas de la hipótesis mítica, el que los textos de las narraciones de aparición hayan sido escritos no según recuerdos reales, sino conforme a las profecías contenidas en las Escrituras judías, o, al menos, que las figuras de esas profecías hayan determinado, en el fondo, y como condensado ciertos recuerdos vagos y ambiguos. Era lo que pensaba Strauss. Esta teoría merece examen con tanta mayor razón cuanto que la fórmula más antigua de la Resurrección no se separa, como ya he indicado, del recurso al argumento profético: *Resurrexit tertia die secundum Scripturas*. Resucitó al tercer día, según las Escrituras.

Así, pues, los anuncios de la Resurrección, las figuras y las expectaciones de la Resurrección habrían podido esbozar por adelantado el acontecimiento: la narración no sería entonces más que un calco de algo ya existente.

La dificultad de este punto de vista es que no encuentra apoyo en los hechos. Los primeros cristianos, los redactores del primer símbolo apostólico, estaban formados en la mentalidad judía, la cual no admite que un acontecimiento religioso se halle plenamente garantizado sino cuando ha sido predicho con anterioridad. Por lo demás, dichos cristianos habrían tenido extraordinaria sutileza de ingenio para poder encontrar, en medio de un inmenso acopio de imágenes inciertas, de textos con frecuencia oscuros, tal como se los presentaba en el libro sagrado, los versículos apropiados para ser interpretados como predicciones.

Precisamente es muy difícil encontrar, en el Antiguo Testamento, un texto detallado y preciso que pueda facilitar y aun sugerir un relato de Resurrección, y que pueda ser considerado como la fuente de los relatos que leemos en los Evangelios. La Pasión, cuya autenticidad se ve puesta en duda por pocos críticos, tiene muchas más figuras antecedentes (tales como el sorteo de las vestiduras, los tormentos, los huesos no quebrantados...), que los relatos del Sepulcro vacío o de las apariciones.

Es sumamente difícil decir con qué profecías enlazan «los tres días» que Jesús pasó en el sepulcro. Ciertamente, existe un texto de los Salmos que ha llegado a ser clásico como profecía: «No abandonarás tú mi alma en el Hades, no dejarás que tu santo vea la corrupción.» Que este texto de golpe se aclarara a los ojos de los creyentes, por la visión retrospectiva del acontecimiento, es cosa de la que no cabe duda. Que haya inducido al redactor del primer símbolo de fe a poner *tertia* die después del *resurrexit*, es cosa que bien pudiera haber ocurrido, ya que los judíos, principalmente los palestinenses, tenían la concepción de que solamente al cuarto día es cuando el alma se separaba del cuerpo y

éste comenzaba a pudrirse, y, por tanto, la expresión «al tercer día» podría haber dado a entender que Jesús había realizado la profecía de la incorrupción, tan predilecta de los Hechos de los Apóstoles y de San Pedro. Pero la indicación de que «tu santo no verá la corrupción» es en sí misma demasiado corta y demasiado vaga para poder haber sido el germen de los relatos que poseemos.

Se cita también otro versículo de Isaías, el cual dice del servidor de Yahvé, figura de Cristo en sus humillaciones, «que fue sepultado con los malhechores, y que, muerto, se encuentra con el rico». Pero este versículo es más bien contrario al Evangelio, según el cual el cuerpo de Jesús no fue sepultado con los malhechores ni se encuentra muerto con el rico, aun cuando fue depositado en el sepulcro del rico Nicodemo.

Se trataría ahora de saber si los judíos piadosos concebían que el Mesías, después de su muerte, debería resucitar. «Sé —dijo Marta a Jesús a propósito de su hermano Lázaro— que resucitará en la resurrección, en el último día.» Está aquí muy bien expresada la idea que sostenían ciertas escuelas judías de que tendría lugar una reencarnación general, una reviviscencia de los cadáveres, tal como había descrito Ezequiel, con carne, nervios y piel, en el valle del Juicio. Pero esta resurrección, negada no obstante por los saduceos, no se desligaba de la imagen del fin de los tiempos y del nuevo pueblo de Dios. No era la sublimación de un solo ser para una existencia de tipo espiritual. Era, en una palabra, el final de la historia, mientras que la resurrección solitaria de Jesús iba a dar comienzo a una nueva época de la historia.

Me gustaría insistir una vez más:

«Es posible que, después de un acontecimiento misterioso —que implicase el que Jesús se hubiera sustraído a la muerte—, los relatos hubiesen sido coloreados por la idea judía de la resurrección. Pero apenas se hallan vestigios de eso. Y esa vaga expectación, esos raros textos sibilinos no habrían tenido suficiente vigor para

engendrar el relato que nos ha sido dado en forma de testimonio.»

Resulta, al menos, de todas estas reflexiones que las explicaciones puramente naturales tienen también sus dificultades. Encierran su género de misterio. Exigen, asimismo, que se tenga fe humana en el poder deductivo de nuestra mente (para reconstruir conexiones invisibles) o en la acción de fuerzas naturales (hasta ahora desconocidas) o en la conjunción improbable de casualidades.

Así, pues, no se puede decir que el problema de Jesús haya sido resuelto por la técnica histórica moderna de una manera tal que la fe deba en adelante atrincherarse en la fe y renunciar a denominarse racional y a basarse en la experiencia y en el testimonio.

Carácter humano de mi investigación

Desde el comienzo de mis investigaciones este problema me ha interesado como un problema humano, real, como un medio de aprender algo nuevo acerca de mi propio misterio.

Mi prejuicio ha consistido sin duda en lo siguiente: no he relegado de antemano esta historia de la resurrección al campo de la magia, como habría hecho un lector de Gérard de Nerval, o al cielo de la mitología o de las ideas puras, como hacía Alain en su obra acerca de *Les Dieux* («Los Dioses»), que tan distante se halla de mi método por la asimilación constante que dicho autor hace entre Jesús y Apolo, entre la Virgen y Artemisa, entre la Pascua y la fiesta del sol y de la primavera. Para decirlo con otras palabras: mi prejuicio —si es que he tenido alguno— consiste en relacionar la Resurrección no con el mundo de los conceptos, sino con el de la experiencia humana.

No se trataba, para mí, de la experiencia humana anormal la de los telépatas, de los médium, aun cuando no la he desatendido; ni tampoco la de los místicos, que me resulta extraña por más que al leer a los místicos siento un eco de sus palabras. He conservado en

la mente ciertas experiencias que puedo hacer con mi cuerpo, con el espacio en que él se mueve, con la manera con que me sirve.

Existe otro aspecto en el cual las experiencias referidas en los Evangelios —cualesquiera que ellas sean— me hacen reflexionar. Es cuando se trata de definir el significado de *percibir*, cuando lo que se percibe no es un objeto, una cosa, sino un ser dotado de interioridad, otra conciencia distinta a la mía. Bergson se preguntaba antaño qué es lo que habría ocurrido si la humanidad, en vez de inclinarse primeramente sobre la materia, la mecánica y la técnica, hubiese estudiado con preferencia las manifestaciones del espíritu: entonces un trasatlántico, un avión a reacción, divisado a lo lejos por esa humanidad sumamente espiritual, parecería una *aparición*, un fantasma incomprensible para ella. Pero, sin hablar este lenguaje utópico, podemos preguntarnos qué ocurriría si, en lugar de estudiar como tipo más sencillo la percepción de un trozo de cera, de un tulipán o del color rojo, en lugar de reducir inmediatamente toda otra percepción a una complicación de esos casos elementales, se hubiera comenzado por considerar la percepción de un ser incorpóreo por otro ser incorpóreo, sobre todo cuando esos dos seres se sienten atraídos el uno hacia el otro por el cuerpo o por el espíritu (pero ¿dónde está el cuerpo?, ¿dónde está el espíritu?). Cuando el cuerpo que percibimos es el de otro sexo habitado de espíritu, sabemos que se verifica una impresión inmediata de *presencia* de él en nosotros y, más aún, sabemos que hay una coincidencia con el vínculo que, en esa otra persona, la carne ha contraído con el espíritu. ¿No ocurre algo análogo en la percepción que tenemos de la obra de arte?

La obra de arte se asemeja a la *aparición*, en el sentido de que sorprende por medio de un exceso, que unas veces parece una demasía de ser y otras una apariencia. La obra de arte nos da también la impresión de que podemos unirnos con ella por medio de alguno de nuestros sentidos. Si tal comunión se produjera alguna vez en su grado extremo, y no en forma de simple deseo, entonces nos

elevaría a un misterio que ya está presente en la obra: nos haría caer de rodillas, como Tomás. Pero, aun en forma confusa, es verdad que la obra de arte nos inicia en un modo superior de existencia, que está fuera de las condiciones ordinarias dadas en este mundo. Análoga en su orden es la experiencia sobre «un cuerpo glorioso», en los cuarenta días después de Pascua.

Podemos preguntarnos cómo un cuerpo glorioso, que no está encerrado en nuestro espacio, que no se halla limitado por nuestro tiempo, puede hacerse visible a través de este espacio y en este tiempo. Acerca de este punto habría mucho que pensar y que calcular. Y, sin ceder al concordismo absurdo, que trata de armonizar el estado actual de las ciencias con los relatos de la Biblia, podríamos decir que las especulaciones actuales de los sabios a propósito del espacio, del tiempo, de la masa, del carácter relativo del espacio y del tiempo, de la correlación entre la materia y la luz, todas esas revisiones de los viejos conceptos han tenido por efecto el desmaterializarlos, conforme lo presentían varios filósofos del pasado. No nos encontramos todavía más que en el umbral de ese nuevo espíritu de las ciencias; no podemos saber lo que pasaría si esos «absolutos» físicos —como son la velocidad de la luz, la aceleración de la gravedad, el número cuántico— modificasen súbitamente su proporción, su medida, sus relaciones. Tal vez un día se comprenderá que el caso inaudito de las apariciones se halla más en consonancia con la experiencia, de lo que nosotros podíamos figurarnos. Y si tuviera que explicar lo que en nuestros días se denomina a veces la «fenomenología de la percepción», encontraría más cómodo considerar primeramente las percepciones adquiridas en torno a Cristo resucitado, rebajándolas después hasta las nuestras y cargándolas, en consecuencia, de espesor y materialidad.

Está claro que no se puede justificar plenamente la conducta de Dios. Parece como si mantuviera a los hombres en una atmósfera mezclada de sombras y luces. Como dice Pascal: si Dios se estuviera descubriendo continuamente, no existiría el mérito; pero, si

Dios no se descubrieras nunca, entonces no existiría la fe. Podemos pensar que, si se dan acontecimientos extraordinarios, éstos tienen que ser muy raros. ¿Tal vez incluso el acontecimiento más extraordinario habrá tenido que permanecer único en su género? Ahora bien: como en toda existencia humana, el punto más obsesionante, el más imposible de conocer y el más necesario de penetrar, es la muerte: llega uno a pensar que, si alguna vez el poder soberano tuviera que arrojar luz, lo haría sobre la muerte. ¿Y qué luz mayor que el ejemplo de una existencia que, a pesar de guardar su identidad con la nuestra, no estaría ya comprendida en el orden biológico y habría superado la muerte?

---

1 Véase Jean Carmignac, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* París, 1957

2 Véase *Le Problème de Jésus*, vol II, 174-180

3 Para la discusión de este asunto, véase *Le Problème de Jésus*, vol II, página 183

IX

DIFICULTADES PARA CREER EN LA RESURRECCIÓN

Extracto de una carta de Olivier, en la que expone sus dudas sobre el carácter histórico de los relatos

Su *Memoria* sobre la Resurrección me ha parecido bastante nueva por su método tan prudente. Usted es como los cañones, que reculan mucho, pero es para lanzar el proyectil más lejos. Y no sabe uno qué admirar más: si ese atrevimiento o esas precauciones. Por lo menos, ha tenido usted denuedo para fijar sin rodeos el problema esencial del cristianismo, en torno al cual hay tan pocos escritos que me parezcan aceptables.

Usted podrá adivinar que su *Memoria* no me ha satisfecho plenamente. Son cuestiones tan elevadas y, como usted dice en alguna parte, tan deslumbrantes, que es mejor no mirarlas demasiado a la cara. La vida es corta. Y como tengo pocas perspectivas de poder quedar satisfecho, es duro pensar (tanto para mí como para usted) que haya tanta desproporción entre el tiempo de que disponemos y la amplitud de los problemas que hay que resolver. Creo que lo característico de nuestra época es que lo imposible le

resulta a ella necesario, y lo necesario le resulta imposible. Tenemos que resignarnos a ello, e ir avanzando un poco cada día, «en tanto que tenemos luz», como dice el Evangelio.

En resumidas cuentas, su empeño se encamina a mostrar que los relatos de la Resurrección no tienen el carácter de fábulas; que, si se hubieran inventado, se habrían hecho mucho más brillantes e indiscutibles. Usted trata de dar a esos relatos el aspecto de una experiencia progresiva, sobre la cual se ejercita —con ayuda de la misteriosa gracia— un género de reflexión humana. Confieso que no me siento absolutamente persuadido, porque conozco lo que la mentalidad de los judíos del primer siglo consideraba, en estas materias, como posible o imposible. Además, si me coloco sobre el mismo terreno que usted, que consiste a menudo en considerar los textos en orden cronológico para mejor comprender su origen y desarrollo, me parece estar viendo precisamente en esas series lo mismo que usted rechaza: la labor de la imaginación fabuladora. Le voy a atacar sirviéndome de sus propias armas.

Supongo que usted piensa como yo que el primer vestigio escrito y fechado de la Resurrección es la primera Carta de San Pablo a los Corintios, capítulo quince, en donde Pablo nos cita un símbolo de fe más antiguo, en donde nos habla de su propia cristofanía de Damasco, que asimila a las demás cristofanías, aunque haya sido la última. Si me atengo a lo que se dice en el símbolo y en ese primer comentario, veo en él afirmaciones de fe: sin duda se trata de apariciones, pero esas apariciones se hallan reunidas en la fórmula: «Cristo murió por nuestros pecados; resucitó al tercer día, según las Escrituras.» Vienen a continuación, según el orden cronológico, el relato abreviado e interrumpido de Marcos; el de Mateo, tan breve, y finalmente el de Lucas y los del Evangelio de Juan. Ahora bien: si clasifico esos documentos según su orden de sucesión, vislumbro lo que me voy a permitir denominar con el término un poco bárbaro de *historización* creciente. En Mateo, se ve a Cristo, Jesús habla. En Lucas, Jesús pide que le den de comer, y

las circunstancias aparecen bien precisas en el extenso relato de Emaús. En el primer final de Juan, Jesús se deja tocar por Magdalena; en el segundo final Jesús come pescado y pone su cuerpo glorioso a disposición del apóstol escéptico para que éste meta la mano en la llaga del costado. Entonces se pregunta uno si la labor de las mentes creyentes, durante el primer siglo, no habrá sido la de ir aumentando la densidad corporal y las precisiones anecdóticas, a fin de eliminar de las apariciones el carácter puramente visual («fue visto») que tenían en su período original.

Y dentro de esta perspectiva, ¿no se podría suponer que los relatos sobre el descubrimiento del sepulcro vacío, descubrimiento que desempeña un papel tan grande en la génesis de la fe, tal como son presentados, pertenecen precisamente a ese período tardío y ansioso, en el que se ha querido palpar, asegurarse por medio del contacto físico de que el cuerpo de Jesús había quedado real, material, históricamente sustraído al cosmos, y había desaparecido desde el comienzo?

Esto me impulsaría a inclinarme hacia la hipótesis que usted denomina mítica en sus *Memorias* de investigador. Sin duda ha habido alguna visión que sirviera de base, pero muy pronto apareció entre los creyentes la idea de Resurrección corporal, y, como usted dice, de acontecimiento testimoniado, o testimoniable al menos, como reacción, supongo yo, a las objeciones presentadas por los incrédulos que reclamaban pruebas. Y la génesis de esa fe en la Resurrección sería semejante a la génesis de las grandes concepciones en la mente humana: primeramente aparece un esquema bastante vago, pero vigoroso que, al repetirse, va incrementándose con variaciones, circunstancias, hasta adquirir una apariencia concreta, viviente y verídica: es la obra de arte, tan querida de Elena. Después de lo cual, la incredulidad calla. Se le dice: «Di lo que quieras, pero no impedirás que todo esto haya sucedido, ya que lo refieren con todos los detalles verídicos».

Respuesta a la carta de Olivier: La conciencia del suceso

Respondo, Olivier, a sus preguntas, que tienen siempre carácter agudo, sutil y perspicaz, que penetran, como dice la Escritura, en xdulas. Usted propone un terrible problema relativo al conocimiento en el hombre: ¿cómo la mente-testigo capta un acontecimiento en el momento mismo en que éste se produce y en el tiempo subsiguiente? Usted adivina que, conforme a mi inclinación a analizar los orígenes, me siento impulsado a creer que esa captación del suceso por parte de la mente humana va atravesando fases, y se va enriqueciendo con el tiempo. Y me asombro, usted lo sabe, de que no se haya llamado nunca la atención sobre este punto, de que no se haya sabido distinguir entre los desarrollos fabuladores y los desarrollos correctos. Pero me va a permitir usted, aun a riesgo de causarle escándalo, que emplee el género narrativo para relatarle una experiencia que tuve.

Me acuerdo de una habitación azul llena de paz y de luz, en pleno campo, en donde me enteré —en septiembre de 1914— de la muerte de Péguy, cuando estaba prendiendo con alfileres unas banderitas en un mapa «desde el Somme hasta los Vosgos». Iba a ingresar en el curso de «Seconde»[1], al que me hubiera gustado más denominar con el bonito nombre de Humanidades que le habían dado los jesuitas. Mis maestros no me habían hablado jamás de Péguy. Me enteré de que Péguy, mientras vivía, había sabido de su propia muerte por el Echo de Paris, al leer el famoso artículo de Maurice Barrès, por desgracia demasiado tardío en alabarle. Lo que se grabó en mí fueron principalmente las siguientes palabras o, hablando más exactamente, los siguientes temas: Poeta muerto en el campo del honor. Era una fórmula, una idea, como podría haber sido la de «Poeta guillotinado», «Poeta tísico», «Poeta maldito». Para mí, que era un muchacho sensible e ignorante, enterarme de la muerte de Péguy en septiembre de 1914 era (lo mismo que para todo el pueblo de Francia) tomar o descolgar de ese almacén de destinos igualmente posibles un tipo de destino

que se aplicaría a ese ser desconocido que tenía un nombre tan nuevo y tan ágil: ¡Péguy!

Veinte años más tarde caí prisionero de guerra; tenía como compañero en la Oflag IV D a un joven poeta: Patrice de la Tour du Pin. En el año 1939, un artículo de Mauriac, análogo al de Barrès, había dado a conocer a los franceses simultáneamente su herida y su existencia: Patrice era el *Poète-blessé-à-la-tête* (el poeta herido en la cabeza). Algunos, en Bélgica, impulsados por la prisa, la belleza, la leyenda, añadieron imprudentemente: *Poète-mort-au-combat* (el poeta muerto en combate). Y Patrice de la Tour du Pin guardaba en su cartera la notificación de un funeral celebrado en Bruselas por el eterno descanso de su alma; me lo enseñaba a veces, lo mismo que al final de los banquetes se enseñan los huesos.

Con suma rapidez, en lo que respecta a Péguy, el tema inicial se enriqueció con un tema profético, porque Péguy había profetizado su muerte en *Eve*. Y, durante la guerra del 14, no se podía hablar de Péguy sin citar los versos:

Heureux ceux qui sont morts dans une juste guerre.
Heureux les épis mûrs et les blés moissonnes.[2]

Verdaderamente, Péguy daba la impresión de no haber podido morir más que en la guerra. Estaba muerto, porque había sido predicho, porque se había predicho a sí mismo tendido en tierra: había muerto *secundum Scripturas*, al segundo mes. Y sólo veinte años más tarde la gente se preocupó de recoger relatos de su muerte, los cuales fueron siendo cada vez más detallados, y finalmente se resumieron en los cuatro evangelios canónicos de los Tharaud, de Daniel Halévy, de Romain Rolland, de René Johannet.

Ahora le suplico que usted suponga que han pasado veinte siglos, y que la existencia de Charles Péguy, por razones que podemos imaginarnos, fuera objeto de discusión apasionada. Es probable que la inteligencia de la época propusiera el siguiente esquema: en el origen, un tema simbólico ideal, o mejor, la contaminación

de varios temas: Poeta-muerto-joven, Poeta-profético, Poeta-soldado, Poeta-mártir. Algunos que hubieran encontrado el verso *Heureux ceux qui sont morts* (Felices los que han muerto), y que advirtieran que se habla de espigas maduras, de granos recolectados, lanzarían la hipótesis de que la leyenda ha tomado como punto de partida estas primeras imágenes y que Péguy murió en tiempo de la recolección. Después —diría el critico—, cuando los interrogadores vinieron más tarde a preguntar detalles, entonces fue necesario «desmitificar» ese primer tema vago. Y se crearon varios relatos que, por lo demás, no estaban de acuerdo.

Sabemos demasiado bien que tal hipótesis, aunque verosímil, es falsa. En realidad, ¿qué ocurrió? Los diversos detalles acerca de la muerte de Péguy, sobre el campo de remolachas, sobre su actitud ante la muerte —estaba (según creo) tendido en tierra, con el brazo izquierdo replegado sobre la cabeza, con la barba grisácea por el polvo...—, todo eso existía en el recuerdo de unos pocos testigos. Pero ocupados estos por tareas más urgentes, conociendo mal, en resumidas cuentas, quién era Péguy y no siendo preguntados acerca de Péguy, no tuvieron ocasión de pensar en tales cosas. La primera noticia del acontecimiento era un acta de comprobación que ya encerraba algunos temas místicos. Se conocía únicamente el hecho crudo. Mas precisamente por ser un hecho reducido a su esencia, podía ser captado por el pueblo en su significación, que en el fondo era la más sencilla y la más verdadera: Poeta de la patria. La significación fue dada al principio, y el detalle, al fin, como ocurre en todas nuestras percepciones.

Ocurre lo mismo aquí. La primera conciencia que se adquirió de la Resurrección se manifestó por temas teológicos casi abstractos. Los primeros testigos no eran peritos ni comisarios; veían las significaciones. En la primera comprobación se contenía ya una idea, una teología. La muerte puede ser comprobada, pero no la «muerte por los pecados», que no es un hecho más sensible que la «muerte en el campo del honor». No hay más que campos de es-

pigas; y es el ojo del espíritu el que ve el honor. Se puede suponer que, como el acontecimiento quedara fijado muy pronto en fórmulas, la curiosidad sobre los detalles de la Resurrección estuvo bloqueada durante largo tiempo, lo mismo que ocurrió con los detalles sobre la muerte de Péguy. Y tal vez, cuando la segunda generación, al ver cómo iban desapareciendo o envejeciendo los primeros, se aprestó a recoger los detalles, ya era tarde. Observo ese intervalo de negligencia, que hace difícil la fijación del pasado en las familias: no se hacen preguntas sino cuando ya es tarde, cuando se ha dejado pasar el momento favorable. Así se explica que se conozcan, en el fondo, tan pocos detalles sobre los acontecimientos que más han llamado la atención, como son las guerras. Por lo demás, no sé si somos demasiado exigentes en materia de «pequeños hechos verdaderos», nosotros, hombres modernos, que confundimos lo histórico con lo documental, y casi con lo televisado o lo televisable. Supongamos que los evangelistas, en lugar de transmitirnos esas actas abreviadas nos hubiesen dejado reportajes, y hubieran pintado a Jesús, diciendo: «Tenía un manto blanco, su rostro estaba curtido. Sus cabellos eran negros con reflejos rojos...» ¿Tendríamos entonces mayor claridad de ideas? Lo que el hombre espiritual nos reclama no es una descripción, sino más bien, como en las sepulturas, una definición: la esencia de una persona condensada en algunas palabras.

En esto estaban mis pensamientos, cuando la casualidad puso ante mis ojos los *Carnets* de Joubert, escritos en 1793. Conviene recordar que Joubert fue testigo de la muerte de Luis XVI. Y he aquí cómo narra el acontecimiento:

«De repente se apareció ante ellos una sombra... Llevaba entre sus manos su cabeza, y su cabeza habló. Les dijo: "Ayer una paz universal reinaba en las regiones de donde he venido. Hoy, muerto lleno de vida y maltratado por un pueblo que ejercía las funciones de mi magistratura, llego antes de mi hora, asombrado e inocente de esa marcha tan precipitada".

»Cuando estaba hablando, llegaron infinidad de otras personas, todas ellas heridas lo mismo que él; subían sin cesar de la tierra, y rápidamente, como lluvia que cayese hacia lo alto.»

Es el estilo del *Apocalipsis*. De esta manera, me decía, estoy viendo que la primera redacción de un hecho histórico, del que se ha sido testigo (no hay otros en el *Journal* de Joubert), se ha realizado toda ella en estilo figurado. Bien pudiera ser que el *Apocalipsis* de San Juan hubiera sido el primer género de narración y de trascripción, en una época en que los relatos pudieran haber visto la luz, pero no la vieron, porque lo impedía alguna causa desconocida.

Al comienzo del cristianismo, lo que se predicaba no era el hecho, sino el mensaje y el misterio. Sólo más tarde, después de las primeras persecuciones, fue cuando se escribió la historia.

El enigma del sepulcro vacío

En cuanto al caso del sepulcro vacío, lo considero nueva ilustración de esa oscilación de la mente entre dos explicaciones de signo contrario, la *crítica* y la *mítica*. Los exegetas historiadores, animados por el espíritu que he denominado «crítico» (por ejemplo, Paulus, Strauss, Reflan, etc...), retienen el acontecimiento de la tumba vacía. ¡Qué milagro puede haber en que unas mujeres corran y encuentren un sepulcro inhabitado! ¿Hay algo, acaso, que se halle más atestiguado en los cuatro Evangelios? ¿Qué puede haber más verosímil que el hecho de acudir apresuradamente a un sepulcro? ¡El que éste se halle vacío en nada perturba las leyes naturales! Y como hay que explicar por alguna menudencia la génesis de la fe, ¿por qué no escoger la explicación que nos proponen todas las tradiciones: la del descubrimiento de un sepulcro vacío? Tanto más que, en el texto evangélico, este episodio se halla en relación con todos los demás, forma cuerpo con los relatos de aparición, y difícilmente se desliga de ellos. Parece tan poco probable el que haya sido sobreañadido, que en el Evangelio de

Marcos es precisamente el relato de la tumba vacía el único que se nos presenta, mientras que el relato de las apariciones ha sido sobreañadido a él o, más probablemente, se ha perdido. Todo esto, que es un argumento de crítica histórica o textual, al mismo tiempo que de verosimilitud, habla en favor de la hipótesis crítica.

Usted adivina que esta hipótesis poco importuna y que lo respeta todo (salvo el elemento radiactivo del milagro) no carece de dificultades, por poco que se reflexione sobre la serie de acontecimientos que ella supone.

Si los apóstoles han hecho que alguien sustrajera el cuerpo de Jesús para probar la Resurrección por medio de este *test* negativo, entonces volvemos a la idea del siglo XVIII: son impostores. Pero la hipótesis de los prestidigitadores hábiles, rápidos, que obran de común acuerdo, difícilmente explica ese celo por predicar, ese denuedo hasta la muerte, esa convicción tan comunicativa. Si el cuerpo fue sustraído por cualquiera otra razón, ¿cómo los apóstoles habrían podido predicar la resurrección, siendo así que tan fácil hubiera sido confundirles, llevándoles hasta donde estaba el cadáver o la sepultura de Jesús, o haciendo comparecer a los testigos de aquella sustracción?

Observaciones de este género indujeron a desligar el problema de toda base histórica, y a intentar la explicación de tipo inverso, la de los mitistas (que en nuestros días afirman que están *desmitificando*). En efecto, estos nos ahorran una resurrección real, y la sustituyen por la formación de una fábula, muy posterior a los acontecimientos supuestos. Entonces, todo resulta mucho más claro, ya que no existe el problema histórico de la verosimilitud.

Y en esta segunda hipótesis, la tumba vacía es, como usted dice, el último esfuerzo de la leyenda, la prueba policial que al fin se aduce.

Esta tesis presenta, a su vez, dificultades, cuando se la quiere hacer coincidir con algunos elementos de orden histórico a los que difícilmente se puede poner en duda. Se comprende que, ante las burlas, las críticas de los adversarios o las vacilaciones de la fe, se

haya querido ofrecer una prueba de la *realidad* de la Resurrección y que se haya inventado el episodio de la tumba encontrada vacía. Pero ¿cómo explicar que ese relato se halle presente en todos los niveles de la tradición, y que ocupe en ellos tanto lugar? Hay que suponer entonces que la tradición evangélica de la Resurrección es sumamente tardía, lo cual está lleno de dificultades (ya que es poco verosímil el que el episodio de la tumba se haya introducido hacia fines del siglo I en una tradición ya constituida). ¿Acaso no se hallaba ya presente en los mismos comienzos la idea de una ablación del cuerpo, puesto que la primera predicación insistía en el famoso texto: «No dejarás que tu Santo vea la corrupción»?

Se ha dicho que la fabulación desempeñaba su papel desde los mismos orígenes para dar consistencia a las apariciones vagas. Pero, si la fabulación hubiese tenido tanta fuerza en los orígenes, ¿cómo explicarse que no se hubiera ejercitado jamás sobre lo que constituía la esencia misma de la Resurrección, de lo que el Evangelio no habla oficialmente: *del cuerpo de Jesús saliendo del sepulcro*? En lugar de fingir una prueba indirecta, insuficiente y vaga (para aquellos primeros creyentes, judíos y helenos, enamorados de las realidades bien palpables), como es el descubrimiento por algunas mujeres de un lugar vacío, ¡cuánto más sencillo habría sido para los apóstoles, cuánto más convincente, más sonante para su auditorio popular, el describir una escena cualquiera de resurrección fuera de la tumba, de levantamiento de la losa sepulcral por una luz de apoteosis o de apocalipsis, escena que, por lo demás, fue necesario describir más tarde y que inspiró a numerosos pintores! Pero eso no es nada evangélico. Parece que una fuerza directora secreta ha impedido que tales cosas ocurrieran en el origen. Y no iremos a suponer que esa fuerza directora consistiese en que los evangelistas o las autoridades de las primeras iglesias previeran el gusto severo del siglo XX europeo y su aversión hacia los prodigios.

Lo sé. La hipótesis mítica lleva en sí una singular ventaja inicial: evita las dificultades históricas de la crítica.

Nos propone temas, tipos, ritmos, imágenes que son más dúctiles, más maleables y más flexibles para nuestra inteligencia erudita y comparativa, para la fabricación de nuestras hipótesis científicas. Su inconveniente se halla en esta facilidad. Con mitos, lo mismo que con conceptos y con ideas puras, aligerados de todo contacto con la experiencia, se puede reconstruirlo todo y explicarlo todo. Todo, excepto ese pequeño detalle esencial, que es el acontecimiento original, el choque, el germen, la espoleta.

Sin duda, yo no estoy más enterado que usted de lo que sucedió en el origen. Pero, empleando las fórmulas modestas de los sabios, yo diría de buena gana que, «mientras no se pruebe lo contrario», todo ha ocurrido como si los primeros cristianos hubieran tenido la certeza de una resurrección real, es decir, de una resurrección que implicaba a sus ojos y según sus propias concepciones la ausencia del cuerpo de Jesús,- que ya no se hallaba en el sepulcro, la ausencia de la corrupción y de la muerte. Para la mentalidad judía del tiempo de Jesús, la supervivencia de un ser no era como para los griegos el verse libres del cuerpo-sepulcro, la libertad del alma que en adelante se encontraría sola y desembarazada, sino que era la subsistencia o la recomposición del ser real completo, alma-cuerpo. Los griegos podían admitir que el alma, la única que era inmortal, seguía existiendo. Los judíos, más concretos, no concebían existencia real sin la «resurrección de la carne». Los saduceos negaban esta resurrección; los fariseos, la admitían. Pero todas las escuelas estaban de acuerdo sobre el postulado: *no hay supervivencia sin carne.*

Así pues, aun suponiendo que en un primer estadio de la fe no hubiera habido relato de la tumba vacía, sino solamente relatos de apariciones (cosa que yo creo casi imposible, desde el punto de vista de la crítica de los textos), entonces la mentalidad judía de los primeros convertidos a la fe en Jesús obligaría a concluir que la tumba se hallaba efectivamente vacía (hubiese habido o no comprobación de ese vacío) en el momento en que Jesús se aparecía. Y llevando las cosas hasta el extremo, hasta una hipótesis límite,

es decir, suponiendo que el episodio de la tumba encontrada vacía hubiese sido un relato para satisfacer a la lógica (como parece haber sido el *relato* de la Asunción, la cual careció de testigos), entonces ese relato de la tumba vacía debería ser considerado la explicación de esa exigencia profunda, contenida ya en la fe judía concerniente a la resurrección.

Pero se trata de una hipótesis inútil, contraria al examen crítico del texto, porque los versículos que en los cuatro Evangelios refieren el episodio de la tumba vacía no presentan traza de haber sido sobreañadidos a algún relato que primeramente no los comprendiera. Esos versículos distan tanto de ser una añadidura que ocupan todo el espacio: un espacio casi excesivo para nuestro deseo de enterarnos de lo esencial. El episodio de la tumba vacía se halla tan vinculado con el relato de las apariciones que me parece imposible desligarlo de ellas. Hay, pues, que admitir todo el conjunto, o rechazar el bloque entero.

En cuanto a mí, diré que encuentro muy verosímil, dentro de ese contexto humano que reconstruyo siempre, el relato de la primera tradición evangélica. Las mujeres en la mañana de Pascua realizan una experiencia *negativa* (como fue la famosa experiencia de Michelson sobre la velocidad de la luz). Pero la experiencia *positiva* de las apariciones tiene lugar inmediatamente. Las dos experiencias —la una de vacío, la otra de plenitud— se corroboran. Sin las apariciones, la tumba vacía carecía de sentido.

Pero sin la tumba vacía, las apariciones podrían parecer semejantes a sueños que no tuvieran realidad más que en la mente. La inexistencia del cuerpo de Jesús es la que prueba la *realidad* de la cristofanía, su carácter de no constituir propiamente una visión. Sin la comprobación de esa ablación del cuerpo de Jesús, se habría podido pensar que la aparición carecía de sustancia, o bien que había dos cuerpos de Jesús, el que se corrompía y el que estaba vivo.

Sí, todo eso es plausible —me irá usted a decir—, y yo lo aceptaría tal vez si —con Jaspers— no supusiera desde un principio el

postulado radical: la resurrección de un cadáver es imposible e inconcebible, desde el punto de vista científico y filosófico, cualesquiera que sean las comprobaciones o pruebas.

De usted, Olivier, yo no exijo más.

Segunda carta de Olivier, en la que declara su impotencia para ver la relación entre la resurrección y la vida espiritual

Querría hablarle ahora de una dificultad que tal vez sea más grave todavía, porque afecta a la sustancia de la fe cristiana más que al problema de sus fundamentos. Cuesta un poco de esfuerzo expresarla, no porque sea rara o sutil, sino, al contrario, porque es presupuesta por la mayor parte de la inteligencia de esta época, sin que se atrevan a presentarla y sin que los creyentes se den cuenta de que existe. Y el silencio se forma por la complicidad de esos dos pudores. No sé si en la conversación habría tenido fuerza para proponérsela: una carta permite mayores insolencias. He aquí el asunto:

Los cristianos fundan su fe en la Resurrección, la cual celebran todos los domingos; usted investiga las razones para ello, tomadas de la historia. Pero lo que me detiene y embaraza, no es el hecho de la Resurrección, no es el suponer que existe. Voy a ir tan lejos como usted: le concedo que la Resurrección sea admisible, le concedo incluso que sea un hecho real. Pero ese acontecimiento, considerado en sí mismo, no interesa a la parte religiosa de mi ser. Podría interesarme como curiosidad, como cosa extraña, como acontecimiento «único en su género», según dice usted con frecuencia; pero no veo qué influencia pueda tener ese milagro sobre mi alma, cuando esa alma se acerca a Dios. Yo no atribuyo importancia a la muerte, que no me parece tanto una estupidez (como dicen los existencialistas negros) cuanto un acontecimiento biológico al que no se debe prestar demasiada atención, acontecimiento que,

sin duda, es necesario para permitirnos disfrutar de este mundo y soportar el tiempo. El cuerpo no me parece tampoco tan precioso. ¡Tener de nuevo un cuerpo no me parece, pues, tan deseable! Formar de nuevo una sociedad análoga a ésta no es tampoco lo que yo deseo. Le diría incluso que, para estar con Dios, no veo la utilidad de poseer un cuerpo.

¿Ha pensado usted que basar la religión más sublime, más espiritual, más llamada a durar por los siglos, más vinculada —como usted dice— con el progreso de la mente en el planeta, ha pensado usted —repito— que basar esta religión en una historia de apariciones realizadas ante un insignificante grupo de gentes orientales, que no tenían nuestro sentido de la crítica es cosa que parece indigna de la sabiduría divina? Usted rebaja la religión al vincularla tan intensamente con la resurrección de la carne, resurrección que nadie desea ni comprende. O que se comprende demasiado: es el deseo de volver a comenzar la existencia. Ahora bien: esa detención de la existencia en su modo carnal ¿puede constituir el dogma central de la religión del espíritu?

Usted podrá ver que nos hallamos ante una dificultad más temible, ya que no niega que exista la resurrección, sino que niega que sea digna de Dios. Es, además, un punto vulnerable. Usted no puede impedir que la idea de Dios crezca en pureza y exigencia; lo que antaño podía parecer conveniente a Dios cesa de serlo a medida que la idea que los hombres se forman de Dios va elevándose y desarrollándose.

Respuesta a la carta de Olivier: La sublimación del cuerpo y la superexistencia

Querido Olivier: he recibido su carta. Aunque haya sido breve, usted podrá adivinar que me ha hecho reflexionar mucho tiempo, puesto que, gradualmente, usted ha ido suscitando —a propósito

de la Resurrección— el problema de la vida eterna, que no cesa de absorber mi atención.

Lo mismo ocurre con otros problemas, que son muy oscuros para nosotros, aunque nos parezcan muy familiares, como el de saber lo que es este cuerpo y todo eso que siento, o palpo: todo eso que yo llamo mi carne, expresión, lenguaje, cuerpo...; sí, cuerpo, ese «único objeto que me defiende de los muertos», según decía Paul Valéry. ¿Cómo responderle si no es entrando en mí, cerrando todas las puertas a los pensamientos ajenos, y diciéndole cómo me enfrento a todos esos problemas investigables?

No hace falta decir que usted no cae en el error común de bastantes personas, que consiste en confundir la «resurrección de Cristo», con las demás resurrecciones referidas por los Evangelios, como la de Lázaro, las cuales no son más que retornos a la antigua vida después de un período de sueño y una reanimación del cadáver, el cual, al revivir, bebe, duerme, se entrega a sus antiguas ocupaciones mortales, para tener que morir de nuevo; y entonces si que se irá de veras. Fíjese usted que yo no digo que la resurrección de Lázaro haya tenido lugar (es otro género de investigación que habría que hacer con los exegetas de San Juan) sino que me limito a decir que el Evangelio distingue entre las reanimaciones múltiples y la única Resurrección: la de Cristo. Jesús no reemprende, ni mucho menos, su antigua vida; con su cuerpo y con su alma ha entrado en un nuevo modo de existencia desde la cual condesciende a dejarse ver y tocar, a aparecerse a través del espacio, del tiempo y de la materia, pero sin estar sujeto a las limitaciones que nos imponen el espacio, el tiempo y la materia. Así, Jesús, si creemos a los Evangelios, pasa a través de los obstáculos, se halla presente en varios lugares a la vez, y se burla de todo lo que este mundo tiene de opaco.

Para representarme esto, he acudido con frecuencia a la alegoría de Henri Poincaré, relativa a la cuarta dimensión del espacio. Me imagino seres infinitamente planos, o si usted prefiere, puntos

que estuvieran animados y que se desplazaran sobre una naranja sin conocer y sin poder sentir, ni siquiera concebir, la dimensión de la profundidad. Y yo le suplico que se imagine que uno, uno solo de esos puntos pensantes hubiera pasado —por medio de una *muerte-resurrección*— a la tercera dimensión, y desde entonces viera la naranja como una esfera y no como una superficie de curvatura colosal, incomprensible para él. Se decide a volver al terreno de los puntos animados, a sus hermanos que han quedado en la superficie de la naranja. Entonces le bastaría posarse sobre la naranja, como un helicóptero. Los puntos pensantes no podrían comprender cómo estaba allí, surgiendo y desvaneciéndose ante sus ojos, de una manera repentina. Se sentirían obligados a formarse el concepto de *apariciones*.

Pero dejemos a un lado esas imágenes, bastante afortunadas, que solamente pretenden recordarnos que, según la interpretación tan antigua de Pablo, el «resucitado» no es un ser que «revive», sino un ser espiritualizado. «Concedido —me dirá usted—, pero al fin y al cabo un ser que posee un cuerpo.» Sí, con un cuerpo. ¿Qué cuerpo? Nos lo dice San Pablo: «se siembra corrompido, y resucita incorruptible; se siembra ignominioso, y resucita glorioso; se siembra débil, y resucita poderoso». Se siembra un cuerpo animado, un cuerpo psíquico como el de Adán, y resucita un cuerpo pneumático, un cuerpo que tiene por principio no ya la *Psyché*, sino el *Pneûma*, que es tal vez la palabra que, en la Escritura, se halla más cargada de sentido y de misterio, que traduce a nuestro idioma lo que es propio de Dios, ya que Dios es *Pneûma*, según San Juan. Y diré que San Pablo no favorecía, ni mucho menos, a los cuadros de esos pintores que nos hacen ver a los cadáveres despertados por la trompeta, y que están levantando la losa de su tumba. Pablo enseñaba que, partiendo de la semilla depositada en la tierra, aparecerá un cuerpo nuevo (todo él penetrado de Espíritu) gracias a un acto de Dios vivo, que verdaderamente vuelve a hacer de Creador. Un cuerpo que será con respecto a los restos del primer cuerpo lo que el grano, que se está pudriendo, es con res-

pecto a la espiga que surge airosa hacia la luz. Imbuido en este mismo pensamiento, Paul Claudel hizo grabar en su tumba de Brangues la siguiente inscripción:

«Ici reposent la dépouille et la semence de Paul Claudel.»[3]

Pero usted me dirá sin duda: *Quid mihi et tibi?* ¿Qué puede importarnos a nosotros, espíritus, el tener un cuerpo? Yo le respondo que esa supervestición merecería ser designada con la hermosa palabra de *sublimación*, si ésta no hubiera quedado profanada por el psicoanálisis. Por lo demás, todo esto se comprende mejor cuando se lo compara, por medio de analogía, con los desarrollos, de los que la naturaleza nos ofrece varios ejemplos.

Considere usted un mineral y al mismo tiempo una flor. La flor no contiene elementos que no se hallen en una roca; pero esos elementos están enaltecidos, en la flor, a un género de existencia superior: todo lo que es inferior, decía, Leibniz, se encuentra en lo que es superior, pero de manera más noble que cuando se hallaba solamente en sí mismo. Así se encuentran el oxígeno y el nitrógeno en el ser vivo, y lo viviente en lo humano. Yo soy la sede constante de ese ennoblecimiento, yo que vivo vida corporal, pero que elevo esa vida corporal a la esfera del pensamiento y del amor.

Ahora bien: ¿quién me dice a mí que ese movimiento tan general, por el cual lo que es bueno queda ensalzado sin ser destruido, no se continúa en otros terrenos? ¿Por qué esa sublimación imperfecta, que la naturaleza nos está presentando en cada etapa, no podría encontrar finalmente su plenitud después del paso de la muerte? Usted dice que la muerte es una consecuencia de la generación biológica y que, de hecho, la corrupción del cuerpo carece para usted de interés. Esto podría ser verdad para aquél que considera la vida y la muerte lo mismo que se contempla un espectáculo. Lo paradójico es que yo, que en el fondo soy espíritu, me hallo entrañado en este cuerpo que nace y muere y que está sujeto a todas las sucesiones y vicisitudes del tiempo. La paradoja de mi incorporación al mundo de los vivientes-mortales se halla

presente en cada momento del tiempo, pero la muerte es la que principalmente me hace ver esa paradoja. Pues bien: si creemos en un Creador, ¿por qué motivo iba éste a anonadar alguna cosa después de haberla hecho? ¿Por qué iba a destruir, sobre todo, ese ser espíritu-cuerpo al que se llama Hombre, o no iba a salvar de él más que una sola faceta? ¿Por qué el cuerpo no iba a ser llamado a esa existencia en y por el pneûma, a ese «reino en donde Dios será todo en todo»? ¿Por qué, al menos, iba a ser excluido de ello, después de haber experimentado las transmutaciones misteriosas, imposibles de imaginar, que constituyen la condición para otra vida? No pretendo ofrecerle prueba alguna de lo que no se puede probar de ningún modo. Querría solamente quitar de su mente la impresión de imposibilidad, que es sin duda la más paralizadora para una inteligencia: pero ¿qué es lo imposible y cómo definirlo?

¿Podría usted decirme lo que es un cuerpo? El espíritu sabemos lo que es, porque nosotros lo somos; el cuerpo se nos escapa por todos lados. Lo definimos a la manera de los médicos: por sus funciones. Es, decimos, un aparato para mantenerse, para reproducirse. Ahora bien: basta mirar un rostro, una mano, un signo escrito por esa mano, para afirmar que en un cuerpo hay bastantes más cosas que sus funciones, que el cuerpo no es solamente un órgano por el cual me inscribo en el universo, en la biosfera, en la historia, sino que es también una imagen de mi «yo» profundo. Un lenguaje esencial y primordial, el espejo de mi alma, en cuanto ésta me es dada y en cuanto yo me la doy a mí mismo, modelándola y transfigurándola por medio de mis actos y mis pensamientos para bien o para mal; un segundo «yo» en forma de carne, que ha precedido incluso al despertar de mi conciencia, y en el cual veo mi naturaleza virtual y mi historia condensadas; por lo demás, el cuerpo es el único acceso que aquellos a quienes amo poseen para conocer y amar el misterio que se llama «yo», y que en este momento está trazando arabescos sobre papel blanco para llegar a tientas hasta usted. Dentro de esta perspectiva, ¿intentamos determinar lo que es la muerte?

¿Es la abolición del cuerpo, como la experiencia sensible parece probar? ¿No es más bien el momento en que el cuerpo cesa de ser —conforme a la ley de los seres vivos— un órgano de intersección del espíritu en el universo, destinado a convertirse (después de un intervalo cuya longitud, inmensa o breve, instantánea tal vez, es cosa que importa poco) en el símbolo y soporte de la vida del espíritu, así como también en un medio de comunicación, comunicación que el lenguaje hace imposible por su opacidad, pero a la cual nosotros aspiramos: porque lo que llamamos sociedad en este mundo, ¿no es acaso una yuxtaposición de soledades? Es verdad que la muerte biológica desmiente todo eso, pero se trata de saber precisamente si esa falsa experiencia no debe ser, a su vez, desmentida y superada. Yo le diría a usted de buena gana que he terminado por encontrar su granito de verdad en la idea de que es más fácil comprender el espíritu que el cuerpo, la eternidad que el tiempo, la existencia que la no-existencia. Las cosas que pretenden ser más claras me parecen desde ahora las más oscuras, pues están compuestas de dos elementos: uno de ellos venido del Creador, hecho a su semejanza (y que en rigor podemos penetrar); y otro que proviene de las servidumbres que trae consigo la condición de criatura, y que siempre nos resulta opaco, por más que estemos sumergidos en él. Usted me disculpará, pero yo pienso que la idea de espíritu es la que es opaca, mientras que la idea de una reconstrucción del hombre total, espíritu-cuerpo, sin una existencia superior inimaginable, es una idea clara, con excepción naturalmente de lo que se refiere a tiempos y modos. Pero el tiempo y el modo son indiferentes.

Usted ve adónde voy a parar, colocándome en una altura superior: llego a pensar que la muerte, e incluso «la inmortalidad del alma», no son los objetos postreros de nuestra reflexión, sino que hay que remontarse más arriba todavía, y preguntarse *si lo que existe no super-existirá.* Desde este punto de vista, la Resurrección sería la consumación y perfeccionamiento incomprensible y sobrenatural de la génesis de los seres.

Yo le suplico también que considere el carácter sumamente estético de la naturaleza, que consiste en presentar puntos privilegiados, casos excepcionales.

Y aquí hago muy mal en poner en plural las palabras *puntos* y *casos*, porque en cada terreno del ser o del arte no hay, si se observa bien, más que una sola obra maestra. Cuando la naturaleza la consigue, entonces descansa en sí misma y ya no avanza más: después de la hominización, el impulso vital se detiene. No desarrolla sino lo que hay el hombre.

En las existencias humanas, que son para mí —como usted sabe— la zona privilegiada del ser y de la experiencia, encuentro momentos de luz y de denuedo o de fatiga que son recapitulación de todos los demás. Aquí yo me pregunto (suponiendo, claro está, que Dios existe y que Jesús es un ser histórico) si el momento más representativo, más significativo, el momento verdaderamente pleno de la existencia de Jesús, ¿no sería tal vez el de su relación con la muerte? Entienda usted bien lo que quiero decir: no hablo de los sublimes, que fueron las circunstancias de su agonía, de sus espasmos, de sus abandonos, de su suplicio, de su clamor último. Ciertamente, todo esto está bien claro; pero, en el fondo, no era necesario saberlo. Pero me parece divinamente verosímil que, con ocasión de la muerte de ese Servidor del Dios vivo, que lo fue como ninguno: el poder misterioso que lo gobierna todo y que hace triunfar la vida sobre la muerte y el ser sobre la nada, nos haya hecho ver, de una manera real y única en su género, que dicho poder no era «Dios de muertos, sino de vivos».

En definitiva, se trataba de saber si, en aquel momento y en aquel lugar, y únicamente para aquel ser, el lema *Vita mutatur non tollitur* no tendría tal vez una aplicación especial, una ilustración singular. Si alguna vez, desde que el espíritu se ha juntado en el Hombre con la vida biológica, no sería de desear en aquel momento una señal para hacer ver que el Hombre no es arrastrado por la disolución biológica; que el espíritu, que hay en nosotros, debería

tener poder para sublimar al cuerpo, en vez de dejarse vencer por el cuerpo. En el momento de la muerte del más singular de los hombres es cuando esa señal ha podido y ha debido de darse. Usted me ha pedido que le diga cómo la Resurrección podría tener alguna relación con la vida del espíritu. Creo que con esto le he dado mi respuesta.

Y permítame que me eleve o, más bien, que profundice más todavía. Usted habla de «la vida del espíritu», usted dice que la muerte es indiferente al espíritu, y, como L. Brunschvicg decía a Gabriel Marcel, usted parece opinar que hay orgullo y un poco de materialismo en querer ser permanente e inmortal: o, como J. P. Sartre, que morimos «de super erogación». Y, sin embargo, el espíritu no puede dejar de pensar en ese instante de la muerte, precisamente porque le parece absurda. Es menester violentarse de veras, evadirse de sí mismo por algún ardid, para adoptar esa indiferencia de la que usted me habla. Lo más natural para el espíritu es progresar siempre, poseerse más, conocer sin límites, amar íntimamente, desde dentro. Usted me dirá que el espíritu del hombre no puede dirigirse a sus fines infinitos, si no es avanzando por la línea del tiempo y transmitiendo lo que ha conseguido a las generaciones futuras, para que la humanidad alcance al fin de su carrera lo que todo hombre desea. Usted me dirá también que, en el breve espacio de una vida humana, hay instantes perfectos (de amor, de descubrimiento, de felicidad, de gozo estético) en los que el espíritu humano recibe la impresión de poseer por un instante un cuerpo de gloria con el que consigue el infinito. Pero usted no puede negar que esos momentos de eternidad son furtivos: existen en el recuerdo o en la esperanza como mitos imposibles.

Es algo muy distinto lo que el espíritu desea de veras: es lo que él llama *la vida eterna*. Pues bien: que esa vida es posible en su sentido pleno, que puede incluso comenzarse ya dentro de los límites de la existencia temporal, es lo que significa esa experiencia

tan misteriosa de los días de Pascua. Se dice entre los creyentes que ese tiempo de resurrección no es solamente la señal de una victoria sobre la muerte, sino también la prenda de una existencia nueva. Y los milagros anteriores del Evangelio no son nada en comparación de éste, que interesa a la condición humana en sí misma, que muestra que el estado en que nos encontramos no es definitivo, y que no ha aparecido todavía lo que habremos de ser. Se emplea esta palabra de experiencia para designar lo que pueden observar los sentidos. Pero si alguna vez la experiencia se pudiera dirigir al «otro mundo», como solemos decir, entonces nos enseñaría muchas más cosas. Podemos incluso decir que una experiencia de este género es la única que deseamos tener: la experiencia de la existencia futura.

Pues bien: la Resurrección es eso, de manera indirecta. Y me asombro de que el problema planteado por ella no sea la única realidad —captada por la historia— que sea capaz de excitar las curiosidades. Comprendo que usted tenga dificultad en admitir que tal cosa sea una experiencia y no un delirio. Y, además, usted me volverá a decir, sin duda: «La entrada de un muerto en la super naturaleza, ¿puede ser un fenómeno comprobable?» Pero a mí me parece que ya es bastante sustraerse a la impresión de que en la fuente del cristianismo ha habido una aventura espiritista, o dejar a un lado la idea de que la creencia en la resurrección es solamente un símbolo. Se trata de algo muy distinto: de la iniciación en aquel momento de la vida espiritual, en el que todo lo que se hallaba disperso será recreado, reunido, reintegrado en una unidad superior, que es lo que San Pablo ha definido con términos sencillos y sin imágenes: el momento en que *Dios será todo en todos*. ¿Puede haber más bella definición de la vida verdadera? ¿No es esto mismo lo que han dicho siempre los filósofos?

Extracto de otra carta de Olivier en la que acepta considerar la resurrección un misterio, pero no un milagro

Creo haber comprendido el sentido de su carta. En resumidas cuentas, tiende a mostrar que la resurrección es más un misterio que un acontecimiento. Para ver esa resurrección en su esencia, usted la sustrae a la historia: no es ya un retorno a la vida, dice usted, es un tránsito a una vida nueva; la crisálida se convierte en mariposa. Aparecen alas que permitirán alcanzar una cuarta dimensión del espacio. Tengo ante mis ojos un texto de Proust, que me parece traducir lo que usted quiere decirme. Voy a copiárselo:

«Alas y un aparato respiratorio distinto que nos permitieran atravesar la inmensidad, no nos servirían para nada, porque, si fuéramos a Marte o a Venus, conservando los mismos sentidos, estos revestirían del mismo aspecto que tienen las cosas de la tierra a todo aquello que pudiéramos ver. El único viaje verdadero, el único baño de Juventud sería, no digo ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otra persona, de cien personas distintas, ver los cien universos que cada una de ellas ve, que cada una de ellas es.»

Así pues, para usted la resurrección sería —en cierto sentido— ese baño de Juventud en un grado todavía más elevado, porque no tendremos cien ojos distintos, sino que nos evadiremos realmente de este universo, nos introduciremos en una nueva creación, en donde todo lo que hay en ésta se encontrará transfigurado. O también usted podría decir (esta vez con Valéry): «El cuerpo tiene demasiadas propiedades, resuelve demasiados problemas, posee demasiadas funciones o recursos, para no responder a ninguna exigencia trascendente.»

Y usted sabe que Valéry admiraba el dogma de la resurrección «que es tan contrario al espiritualismo puro, y que separa de la forma más sensible a la Iglesia de las demás confesiones cristianas».

Se imaginaba incluso el modo de esa resurrección: una relación distinta a la que existe en este mundo entre la masa y la atracción,

entre la masa y la velocidad de la luz. Los cálculos de usted, propuestos a inteligencias modernas, no encuentran vacío, sino alvéolos casi designados para acogerlos.

Pero entonces surge en mí con más vigor mi antigua objeción: ¿qué relación tiene con la historia esa concepción del «cuerpo glorioso»? Si el cuerpo de Cristo está desligado de la tierra, ¿cómo puede aparecer en ella de una manera real, que interese a la historia y que sea susceptible de ser comprobada? Comprendo que esa super existencia de Cristo haya sido revelada, como lo ha sido por ejemplo la Trinidad. Pero no comprendo que pueda ser objeto de experiencia, ¡qué digo!, ¡de palpación! Ni comprendo que la resurrección esté ligada con el incidente —casi policial— de la volatilización de un cadáver. Y yo le pongo a usted en oposición con usted mismo: no niego el misterio, pero afirmo que el *misterio*, si existe, es un misterio *revelado*, y que no puede tener relación con un *milagro*. Para interpretar acertadamente el Antiguo Testamento, se ha hecho bien en desligar «la enseñanza religiosa» que contiene, y que es tan pura, de esos *prodigios* que la fe de nuestros padres consideraba hechos históricas, y en los que se descubre una manera de hablar acomodada, un género de expresión; nadie entre los creyentes instruidos se atrever a sostener ya, en el año 1956, que el hombre ha sido formado, *en efecto*, del polvo de la tierra, o que la mujer ha sido formada *históricamente* a partir de una vértebra del varón. ¡Pues bien! Yo aspiro a la época en que el misterio —la enseñanza de Dios sobre Dios— se vea desligado del milagro lo mismo que del prodigio. Estaría dispuesto a dar varios pasos con usted, llegaría incluso a admitir que, en una primera infancia de la humanidad, ha habido realmente prodigios. No negará que, para impresionar a los espíritus *duros* de los judíos, ha sido conveniente que el sol se detuviera. Y no digo que no haya sido necesario, para impresionar los espíritus *flojos* de los primeros cristianos, un cierto *stock* de milagros que les iniciaran en los misterios divinos. Mas, para las personas cultas, tales envolturas son inútiles. Las consideraciones que usted hace a propó-

sito del cuerpo espiritual, instrumento del espíritu, estaría dispuesto a aceptarlas, a condición de que usted no intente basarlas sobre esas experiencias realizadas acerca de un fantasma. Y, para resumir, diré que el testimonio —según pienso yo— «se refiere a un misterio, pero no a un milagro...»

Respuesta a la carta de Olivier. La idea y el hecho. El sentido de la historia

Usted propone, Olivier, bajo una nueva forma, lo que constituye la esencia de nuestras discusiones. Y no puedo menos repetir la esencia de mi respuesta, que es —según creo— la esencia del cristianismo. Pero, en cada nivel de nuestro diálogo, esa dificultad y esa respuesta aparecen con un perfil más acentuado por el esfuerzo que estamos haciendo el uno y el otro a fin de acercarnos, o, más bien, a fin de definirnos con más rigor el uno frente al otro.

Querría ante todo hacer notar que las citas de autores modernos que usted presenta difícilmente podrán satisfacer: Valéry y Proust permanecen en el orden carnal. Multiplican, aguzan las funciones del cuerpo, pero el cuerpo del que ellos hablan no se ha acercado jamás a la esfera del *Pneûma*, que es la del espíritu. Ahora bien: la resurrección, si es que me he expresado bien, es una mutación que difiere, por su misma naturaleza, de todo lo que la inteligencia puede concebir. El cuerpo resucitado no tiene ya función. Ya no es artista, ni artesano, ni siquiera en el grado supremo. Ciertamente resulta bastante imposible figurarse ese perfeccionamiento espiritual de nuestra simiente. Pero, cuando menos, se pueden descartar todas las imágenes que lo desfiguran.

Usted hace contraposición entre *misterio* y *milagro*, como si el *milagro* (histórico) fuera solamente una parábola para expresar un *misterio* (extraño a la historia). Y dice usted que estaría dispuesto a aceptar el misterio, con tal que se le despojase del ropaje del milagro, ya que ha dejado usted atrás el período de la infancia. O,

al menos, usted no tiene ya necesidad de esa *leche*, que en su tiempo pudo haber sido «razonable». Pues bien, he aquí lo que pienso sobre este punto capital y difícil:

El que haya habido, en el Antiguo Testamento, ciertos relatos de «prodigios» que infundadamente se han presentado como históricos, que han sido creídos como tales por los fieles (durante mucho tiempo), y que, como tales, han sido propuestos por la enseñanza común de la sociedad religiosa, es cosa que apenas me interesa y que no discuto, tanto más que a mí (y en sí) me resulta difícil hacer discriminación entre el relato del prodigio y el acontecimiento improbable y original. Me siento bastante poco inducido a creer que, en las leyendas, todo sea producto de la fantasía. Digo únicamente que no sería obstáculo ninguno para mi fe personal el que se llegara a demostrar que la función fabuladora, en casos raros y tangenciales, se ha ejercitado accidentalmente, con tal que haya sido para ilustrar alguna verdad religiosa. La diferencia entre los Evangelios canónicos y los Evangelios apócrifos es precisamente que, en el caso de los apócrifos, que son cerca de veinte veces más numerosos (puesto que son mucho más probables), tal fabulación se ha ejercitado sin reservas y no ha tenido por objeto cosas accidentales, sino la esencia misma del relato. Los márgenes no son los textos, los flecos no son el manto, la penumbra que rodea a la luz no es la luz misma. Y no se puede aplicar al hecho cristiano, en lo que éste tiene de fundamental, lo que bien podría haber afectado a sus contornos.

Dejemos a un lado este punto, que no es importante. Vuelvo al tema que usted había adelantado acerca del *misterio*, al que usted querría desligar del *milagro*.

Si la esencia del cristianismo es la Encarnación, es decir, el Eterno temporalizado, entonces el *misterio* es también *milagro*. No sólo el misterio se introduce realmente en el interior del dato, sino que además debe ser transmitido a los espíritus hechos carne, que están lanzados en medio del acontecer temporal y sometidos a las

condiciones del conocimiento indirecto por medio del testimonio. Hay, desde ese momento, una íntima ligazón entre la *idea* y el *hecho*, entre la revelación y el testimonio, y, para emplear sus mismos términos, entre el *misterio* y el *milagro*.

Si usted quiere, yo diría que la resurrección, a pesar de ser una señal única en su género, encierra en sí dos facetas: una por la cual es un misterio cristiano, conocido por pura revelación, y la otra por la cual es un milagro histórico, conocido a base de comprobaciones. Sé que, para Rudolf Bultmann, el interés que él llama «existencial» y el interés «histórico» se excluyen el uno al otro; tal disyunción no me extraña en dicho autor: veo en ella, como usted sabe, el proceder natural de la inteligencia occidental y la *gnôsis* en su esencia misma.

Le concedo que, en estos últimos siglos, y posiblemente desde fines de la edad patrística, en todo caso desde el siglo XVI, se ha querido probar el cristianismo por un procedimiento casi mecánico: a fuerza de insistir en el carácter histórico de los acontecimientos de los que nos ha venido la salvación, se ha dejado en la sombra el carácter *actual* de la salvación, de la presencia de Jesucristo en este instante de ahora. Se ha convertido a veces al cristianismo en un hermoso relato antiguo, que es menester aprender, de tal manera que el cristianismo es la predicación de un misterio *actual*, que se renueva en cada uno de nosotros. Cuando se repasa a San Pablo, se ve muy bien que, para él, la muerte y la resurrección no son solamente acontecimientos muertos, sino que se reiteran de alguna manera en el destino de cada hombre que se halla unido a Cristo por la fe. Pero ¿tiene esto como consecuencia el que sea menester relegar a la categoría de fábula el aspecto histórico esencial? La salvación actual no es salvación sino porque históricamente Cristo ha muerto *una vez por todos*. Y la fe, como los sacramentos, tiene por efecto el hacernos recorrer las duraciones en sentido inverso, el hacernos contemporáneos de los tiempos, particularmente del tiempo breve y pleno del Cristo histórico, de ese tiempo que pasó para siempre.

Y lo notable de la Resurrección es que en ella se ve que esos dos aspectos son indisociables: es un misterio divino, pero que, como milagro, da sus pruebas a los hombres en medio de un contexto histórico.

Y, para los judíos, las dos cosas, misterio y milagro, se hallaban vinculadas. ¿Qué era la Historia para ellos, sino el acta de la Presencia divina, lo que implica que todo acontecimiento oculta un misterio eterno y que todo misterio se traduce por un episodio?

Para esclarecer más todavía este asunto, yo le suplicaría a usted que tuviese a bien distinguir entre la Resurrección-en-sí y la Resurrección-para-nosotros, observar que esas dos nociones no se hallan ligadas necesariamente, que la primera hubiese podido existir sin la segunda, que la Resurrección hubiese podido existir y los apóstoles pudieran haber sido informados sobre la misma por vía extática o profética y por otros medios distintos de los que los *hechos* denominan *manifestaciones*, es decir, hechos testimoniables. Los judíos tenían el concepto de que existían acontecimientos divinos, episodios sagrado, los cuales, a pesar de ser reales, no tuvieron testigos: se hallan —como quien dice— en la historia sin ser históricos en el sentido social, en el sentido testimonial, como son por lo demás la mayor parte de los resortes de los acontecimientos de este mundo, como es la vida interior de los hombres, y como son los actos verdaderamente decisivos de la libertad; tal fue por ejemplo «la historia» de Adán. Y también, en el Evangelio, la Tentación de Jesús por el Demonio.

La Resurrección, considerada en sí misma, ha sido para los judíos una realidad de esa especie superior no comprobable, y de la que solamente se puede tener noticia por revelación. Ni el modo de la Resurrección ni su instante se hallan precisados en los Evangelios (mientras que la fabulación hubiera tendido tan intensamente hacia ello). El acto de Resucitar es un misterio oculto en la noche, en la profundidad del secreto de Dios. Revela la intimidad de Dios. Es la entrada de Cristo, hasta entonces humillado, vacío de sí mis-

mo por obediencia, en su gloria anterior, original, acrecentada por sus méritos. Lea usted el viejo pasaje de la carta de San Pablo a los Filipenses, y encontrará el enunciado de esta fe: «Dios ha exaltado a Jesús y le ha dado un nombre sobre todo nombre». Le ha hecho pasar de la muerte a la vida: le ha «hecho sentarse a su diestra». Estas expresiones (imperfectas, ya que están tomadas de las cosas humanas) nos dan a conocer el misterio. Por ellas adivino que, en otra economía distinta, la Resurrección podría haber sido dada a conocer a los hombres por medio de una revelación. Parece incluso que los apóstoles pensaron que las «manifestaciones» del Resucitado (que podían y debían dar lugar a relatos de testimonio) eran como una especie de condescendencia de Cristo, que había querido hacerse visible. En efecto, las manifestaciones son señales que permiten a Cristo resucitado presentarse ante la convicción de los hombres de una manera más íntima, más discreta, más pedagógica, más conforme con los métodos de Dios, que respetan la libertad y que favorecen los secretos aumentos de la certidumbre por efecto de las experiencias.

Y, desde este punto de vista, existe diferencia entre los métodos que presentaba la revelación antes de Cristo y los que Cristo inaugura. Antes, Dios comunicaba sus secretos a los espíritus por intermedio de los videntes, de los *nevi'im*, de los profetas inspirados que escribieron o mandaron escribir la Escritura judía. Pero, después de haber hablado por medio de los profetas, como dice la *Carta a los Hebreos*, Dios habló por medio de su Hijo: esa palabra es la Encarnación histórica, que comprende la vida, la muerte, la vida después de la muerte.

Las apariciones no son la Resurrección, sino tan sólo las *señales* comprobables de esa existencia nueva de un ser vencedor sobre la nada.

Usted ve que no caigo en el precipicio de sepultar el testimonio en la historia, y que, sin embargo, no desligo el misterio de la historia ni del testimonio. Usted tiene razón al decir que la historia, *por sí misma*, no puede comprobar un hecho sobrenatural. Yo

iría aún más lejos y diría que el historiador, en cuanto historiador, no tiene que comprobar milagros. Es cosa que no se le exige. El historiador se limita a decir que han sido dados ciertos testimonios por Fulano o Zutano, y que los testigos tenían tal o cual carácter psicológico o moral. Pero no le corresponde al historiador, en cuanto historiador, el decirnos si tal o cual acontecimiento es posible, si sobrepasa o no las fuerzas de la naturaleza. Solamente el filósofo, o, más bien, el hombre integral es el que, después de haber conocido la ciencia y la naturaleza humana, habla bajo su responsabilidad y define lo que sobrepasa y no sobrepasa el poder de las cosas.

En el caso de la Resurrección, la historia me coloca ante datos. Los testigos los han interpretado ante mí: por la presencia de su maestro —cuya muerte habían comprobado— sacan la conclusión de que éste ha pasado a un nuevo estado de vida. A mí me corresponde reflexionar sobre ese punto.

Por este motivo diré que la Resurrección es primeramente un hecho misterioso y divino, que no es conocido sino del Hijo y del Padre y de aquellos a quienes Él lo haya querido revelar. Pero que es también un hecho humano y milagroso, captado por testigos que han recibido la obligación de transmitirlo.

Fíjese usted que la distinción que yo le propongo aparece ya en los símbolos: el «resucitó» es distinguido del «se apareció». Lo uno es el fundamento necesario; lo otro, la consecuencia contingente y benévola. Supongamos que en el cosmos haya otros seres que pertenezcan al mundo moral y que hayan sido rescatados, salvados o elevados por una irradiación de la Encarnación realizada únicamente sobre esta tierra: entonces, la Pasión y la Resurrección podrían haber sido dadas a conocer a dichos seres por vías de testimonio divino, las cuales no implicarían testimonio humano.

Permítame que le esboce una postrera consideración, relativa a la definición de lo que es *histórico*. Nuestros contemporáneos están sumamente interesados en este tema.

Si se define lo *histórico* diciendo que el único objeto de la historia es lo *universalmente* comprobable, entonces las apariciones no pertenecen a la historia. Porque, aunque el objeto de tales apariciones sea un hombre conocido antes de su muerte por un gran número de personas, sin embargo, el Resucitado no se presenta ya a todos públicamente, como lo hiciera durante su proceso. La historia, en sentido estricto, no puede conocer más que acontecimientos comprobables por una persona normal.

Esta definición excluye a priori de la zona histórica los acontecimientos que fueran reales, sin ser, no obstante, susceptibles de ser percibidos por un observador cualquiera. Ciertamente, en la mayor parte de los casos (en todos los casos, excepto uno, tal vez), esta definición es suficiente. Pero todo el problema planteado por la Resurrección consiste en saber si no hay realidades temporales de orden superior que no sean susceptibles de ser percibidas sino por testigos privilegiados. Éste es el problema que yo me propongo. Y si no quiero resolverlo antes de haberlo examinado, entonces tengo que recurrir a una definición de historia que sea lo suficientemente amplia para no excluir ninguna solución. Me limito, pues, a decir que la historia interfiere en un acontecimiento temporal cualquiera en cuanto éste se halla atestiguado. En resumidas cuentas, definiré lo *histórico* diciendo que es un acontecimiento testimoniado por uno o varios testigos. En este sentido, la Resurrección sería el tipo más perfecto de acontecimiento histórico, llevado hasta su límite extremo, porque el acontecimiento tuvo una singularidad inaudita y fue incapaz de reproducirse —porque se produjo ante algunos pocos testigos—, porque finalmente esos testigos, transformados por el acontecimiento, consagraron su existencia a difundir el testimonio. En los casos ordinarios del testimonio, se encuentran esos mismos elementos, pero en grado débil.

He aquí, además, uno de los puntos en donde la realidad religiosa, si es bien estudiada, hace progresar la comprensión de un problema corriente. Cualquiera que sea la opinión que se tenga sobre la Resurrección, no cabe duda de que el estudio de la misma arroja mucha luz sobre el acto de testimoniar, así como también sobre el acontecimiento denominado histórico.

Le confieso que, para resolver el problema tan difícil de la relación entre el *misterio* y el *milagro*, no sólo hay que profundizar en la Resurrección, sino también en otro dato que es más constante, menos prodigioso, pero más misterioso, menos interior, pero más íntimo, y que se llama «la divinidad de Jesús». O, más bien, habrá que estudiar con una misma mirada la Divinidad y la Resurrección, y no separarlas nunca, aunque sean lógica y esencialmente separables, ya que la noción de la una no permite concluir la noción de la otra. Las dos creencias tienen, efectivamente, relaciones muy intimas.

Lo que le digo sobre el milagro es imperfecto, porque no superpongo el *milagro* al *misterio*. Y me sentiría inducido a creer que, mientras no se haya fijado bien el problema planteado por la divinidad, mientras no se haya investigado por qué caminos de historia (o de revelación) la mente puede captar la «divinidad» de un hombre histórico, hasta entonces nos hallaremos en la penumbra y en el umbral de los problemas más profundos.

---

1 En el bachillerato clásico francés, es el curso que precede al de Retórica

2 «Felices los que han muerto en guerra justa Felices las espigas maduras y los granos recolectados»

3 «Aquí descansan los restos y la semilla de Paul Caludell»

X

EL MISTERIO DE JESÚS

«Nunca me he preguntado —decía Simone Weil— si Jesús ha sido o no una encarnación de Dios; pero, de hecho, yo era incapaz de pensar en Él sin representármelo como Dios.» Tal es, en efecto, la paradoja más violenta del cristianismo. Para emplear un término del lenguaje religioso, diríamos que es el *escándalo* cristiano. Y ese escándalo se renueva: existía, en tiempo de San Pablo, para los «gentiles y para los judíos». Sigue existiendo para los espíritus racionales y para los espíritus religiosos de nuestra época. Sin embargo, sobre esta afirmación original, constante y sin ninguna sombra ni atenuación, se sostiene la religión de Jesús.

E incluso se puede decir que uno se representa más fácilmente a Jesús como Dios que como hombre. Nos sentimos impulsados hacia la divinidad de Jesús antes de haber aceptado plenamente su humanidad.

Pero ¿cómo justificar, ante la inteligencia, que Jesús sea Dios? ¿Cómo no hacer que esta fe repose sobre la fe? ¿Cuáles son las razones que, en este punto, se pueden dar a quien pregunte?

Me encuentro ante un problema de una dificultad verdaderamente *extrema*, y que llega hasta los mismos límites de lo posible.

Compruebo primeramente que, entre todas las personas que nos

son conocidas por la Historia, Jesús es el único a propósito del cual no es absurdo hacer la siguiente pregunta: ¿ha existido, en la especie humana, al menos una vez, un verdadero superhombre, una supercriatura? Parece que una inteligencia tan informada, tan vigilante y presente como la de Bergson llegaba a la siguiente conclusión *mínima*: Jesús es el supermístico.

Pero ¿basta llamar a Jesús «el principal de los místicos», hombre más que hombre, hombre inigualado hasta ahora, en el estado en que se encuentra nuestra experiencia? Pregunta a la que Bergson dejó sin respuesta, pero que hay que tener valor para plantear.

Esa influencia de lo divino sobre lo humano, que caracteriza a ciertas almas privilegiadas, ¿ha llegado en Cristo a un grado imposible de imaginar, pero al fin de cuentas humano? O bien, ¿hay que exceder todo límite y decir de manera sumamente sencilla para la gramática, pero inconcebible para el entendimiento, que «Jesús de Nazaret es Dios»?

Oscilación de la mente entre dos tipos de explicación

Aquí vuelvo a encontrar, esta vez llevado hasta el *extremo*, el eterno ir y venir de la mente humana.

Pues se puede razonar diciendo que la creencia en la divinidad es efecto del entusiasmo provocado por un hombre extraordinario. Jesús habría producido una impresión tan intensa que sus contemporáneos le dieron todos los títulos posibles. Después de un acontecimiento indefinible, la fe abolió toda distancia entre Jesús y Dios, por medio de una operación análoga a aquélla con que se convierte en círculo un polígono inscrito.

Pero se puede razonar también de una manera totalmente distinta, y decir que la idea de Dios-hecho-hombre preexistía en el cielo de los mitos, que esa idea, que se imponía a la mente como un

imposible sumamente deseable, necesario tal vez, se aplicó ocasionalmente a la persona verdadera o ficticia de Jesús de Nazaret, y que en ese momento y ambiente histórico encontró las circunstancias favorables para metamorfosearse en un dogma, que en adelante sería conservado por una Iglesia y sustraído a toda posible discusión.

De entre estos dos tipos de explicación, el que me parece más verosímil no es el tipo de explicación histórica: Jesús, por una especie de exaltación de su conciencia, se habría declarado Dios, lo mismo que un loco asegura ser Napoleón. Mas, aparte de que el Evangelio no ofrece asideros a esta hipótesis, ella no bastaría: sería necesario demostrar, además, que la idea de un hombre-dios podía ser aceptada en la sociedad en que Jesús hablaba y actuaba, que esta idea correspondía a las expectaciones o a los conceptos de la gente. Y entonces nos vemos reducidos a la explicación por medio de mitos, por medio de la idea preexistente de un Dios-hombre, que habría sido impuesta a Jesús. La idea de la divinidad de un hombre es un tema muy constante en las mitologías, en las que con frecuencia se ve a un dios o a una diosa que toman las apariencias de un ser humano. Surge la ocurrencia de que Jesús es un mito de este género.

Claro está que es difícil pensar que los judíos, tan refractarios a este género de pensamiento mítico, hayan consentido en el mito de un hombre-dios. Es muy poco verosímil, ya lo he advertido, que hayan admitido un mito en un tiempo contemporáneo, que hayan presentado tal mito como historia real con todo el aparato de falsos testimonios y de falsas precisiones. Pero, si se desea mucho, se puede encontrar entre «Jesús de Nazaret profeta» y Jesús-Dios ciertos eslabones de tránsito: por ejemplo, ese personaje irreal y sobrehumano que anunciaban las Apocalipsis judías. O, también, se puede considerar un rito cultural, como el del Cordero inmolado en tiempo de Pascua, y decir que contenía virtualmente la creencia en un ser divino que se había convertido en víctima.

Tales son los intermedios —no inconcebibles— entre la creencia judía y la idea de un Dios hecho hombre. Su ventaja es inmensa.

Por medio de ellos se puede hacer que Jesús entre en el ciclo de las creaciones de la mente humana: se convierte en lo que Kant ha denominado una *categoría* del espíritu. Y la religión cristiana se clasifica junto a las que la han precedido, y junto a las que tal vez han de seguirla, con excepción de la religión del Islam, que representaría una protesta contra la humanización del principio divino.

Pero esta explicación, tan tentadora y tan fecunda, tan sencilla, no es obvia, ni mucho menos. Lo he dicho infinidad de veces: el cristianismo no se presenta a la manera de un mito. El mito se halla proyectado en un tiempo intemporal, lleva la imagen de la mente burda que lo ha concebido. Ahora bien: si mis esfuerzos de reflexión han obtenido resultado, éste ha sido el de persuadir de que Jesús tiene consistencia histórica, que ha existido como uno de nosotros, y que nos metemos en dificultades considerables, rayanas con el absurdo, cuando negamos a Jesús la existencia histórica. Ciertamente, la solución más sencilla es decir: «Jesús es un hombre que ha sido divinizado». Yo la admito provisionalmente; pero ¿qué quiere decir esta teoría? ¿En qué momento se ha llevado a cabo ese tránsito? ¿Debido a qué influencia? Soy un espíritu exigente, y no puedo contentarme con una proposición tan vaga. Lo claro es capcioso. Lo que crees comprender en seguida, te resultará eternamente desconocido.

Para evitar esa oscilación de mi mente, querría buscar un punto de partida, una pista de despegue. Quiero tomar como base una comprobación admitida por la mayor parte de los observadores, y en la cual yo trataré de profundizar.

El dato inmediato de la fe

No es difícil mostrar que la creencia cristiana en la divinidad de Jesús ha permanecido invariable. Sobre todo, se ha fijado inmediatamente, sin que se pueda discernir —al menos después de la muerte y resurrección de Jesús— cualquier génesis o acrecentamiento, si no es en la formulación. Esto es lo que ya Atanasio hacía ver en contra de Arrio. Pero, en estos últimos años, un análisis mucho más completo y más técnico, llevado a cabo con sola preocupación científica y sin ninguna meta doctrinal, ha confirmado esta misma manera de sentir. La Escuela de la *Formgeschichtliche Methode* ha establecido bien a las claras que el culto tributado a Jesús es el primer dato, el primer elemento positivo que puede ser captado por el método histórico, si bien para ciertos intérpretes de esta Escuela, que acentúan su método hasta convertirlo en sistema, los Evangelios no son más que una justificación de la liturgia. Sin entrar en esta hipótesis, puedo estudiar por mí mismo, a través del texto de las Epístolas de San Pablo (en donde se hallan engastados esos elementos culturales), las primeras expresiones de la fe en las asambleas del culto cristiano.

Los primeros símbolos de la fe, los primeros himnos de una liturgia en honor de Cristo que acaba apenas de nacer, las expresiones de San Pablo y de otros autores de Epístolas recogidas en el Nuevo Testamento, la conducta de los apóstoles según el libro de los *Hechos*, las observaciones de los magistrados romanos, todo concurre para cerciorarnos del hecho de que los primeros fieles tributaban culto a Jesús, culto de adoración, y que en aquellas comunidades formadas por elementos dispares, los unos judíos, los otros gentiles, y que con tanta frecuencia se hallaban divididos, no había discusión ninguna sobre este punto.

Si Jesús no ha sido creído como Dios desde un principio y sin intermedios, entonces no se comprende cómo un *fellah* crucificado por Pilato no solamente habría llegado a ser Dios con el mismo título que los emperadores romanos, sino que además —y sobre

todo— habría sido concebido *como Dios antes de su nacimiento*, cosa que jamás el romano más fanático habría soñado con respecto a sus emperadores, los cuales ciertamente se convertían en dioses, como el monstruoso Calígula, pero no lo eran antes de la apoteosis y *a fortiori* antes de su nacimiento.

Quedar convertido —por un acto administrativo— en «dios» es ya lo último que puede hacer la política.

En resumidas cuentas, los primeros propagadores y los primeros fieles no pensaron jamás en tener a Jesús por una supercriatura, ni siquiera en concebirle cual ser humano único en su género que tuviera con Dios relaciones de la misma naturaleza que las nuestras, pero elevadas a un grado infinito. Nada de eso, sino que se trataba de algo muy distinto.

Jesús, desde el comienzo, sin que se vea comienzo de ello, es considerado, si no siempre explícitamente, sí al menos implícita, equivalentemente, igual y coeterno con Dios. La palabra que más tarde se empleará será la de *consustancial*, que al principio pareció chocante e impropia por su concreción casi material, pero que no añadiría nada nuevo a la fe compartida por todos: fue únicamente un criterio que permitió definirla. Se dirá que Jesús era considerado Hijo, lo cual parece implicar cierta desigualdad. Mas, para la fe, tal expresión no hace vacilar ni un solo instante esa igualdad, esa asimilación con Dios. De suerte que la fórmula que finalmente prevalece, «Dios de Dios», con su metáfora explicativa «Luz de luz», transmitía muy bien la idea original subyacente. Si ha habido algunos pasajes en ciertos Padres anteriores al Concilio de Nicea, que sugerían una subordinación del Hijo al Padre, se debe a que dichos Padres se hallaban como hipnotizados por ciertos textos de San Pablo, de San Juan o de la Escritura judía, aislados de su contexto. Era difícil hablar de *generación*, sin insinuar una anterioridad y una superioridad del principio que engendra. La afirmación de la fe es que hay igualdad y unidad entre el Hijo y el Padre. Los famosos textos de San Pablo no extrañaban a las comunidades a las cuales iban dirigidos:

«Es la imagen del Dios invisible, nacido antes que toda criatura; porque en Él fueron creados todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por Él y para Él. Él es antes que todo, y todo subsiste en Él.

»Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y complació al Padre que en Él habitase toda la plenitud para Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz, todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo.

»Pues en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente.»

Para estudiar este problema por otro costado, voy a considerar la significación virtual de un rito fundamental del nuevo culto de Jesús: la fracción del pan.

Creer que el pan fraccionado en la Cena es en verdad el cuerpo del Señor, implica que el fiel concede a Jesús poder (verdadero o falso, aquí no interesa) sobre su cuerpo y sobre su sangre, así como también sobre el pan y sobre el vino, un poder —digo— que es concebido como análogo poder del Creador. Tal poder —a los ojos de los judíos— era inalienable: no concedían más que a Dios el poder de crear de la nada y de conferir a cada cosa la esencia de ser lo que era. El acto por el cual un ser humano había convertido un poco de pan en su cuerpo, y un poco de vino en sangre, en el sentido real y casi físico en que lo entendían los primeros cristianos (como se ve en San Pablo y en Juan), ¿cómo podría ser considerado —durante largo tiempo— como distinto del poder que los judíos concedían a sólo a Dios? La creencia en la Eucaristía, tan característica del cristianismo naciente, implicaba a los. ojos de los judíos, una de estas dos cosas: o la impostura, o la misteriosa divinidad de su autor.

Esto mismo es, por lo demás, lo que opinaban los observadores paganos del culto eucarístico. Ciertamente para un romano,las

palabras *dios* y *divino* no tenían el mismo sentido metafísico que tienen para nosotros. Pero un administrador romano sabía apreciar muy bien lo que era un acto de culto y uno de adoración. Y un perseguidor, más todavía. Ahora bien: cuando Plinio el Joven, procónsul de Bitinia, escribía al emperador Trajano para preguntarle sobre lo que habría que hacer con aquella nueva clase de personas, le planteaba las apariencias de una manera imparcial. Decía: «Cantan a Cristo como a un Dios». Tal era lo que parecía en aquellos tiempos: lo mismo que habría de ver todo investigador de los orígenes: personas honestas y razonables se reunían en ceremonias inofensivas y adoraban a un tal *Chrestus*, con el mismo sentimiento de dependencia total que los paganos experimentaban hacia sus dioses.

Impresión producida por una primera lectura

Ahora querría tomar como punto de partida otro dato primario que —a decir verdad— es menos inflexible que el precedente, y reposa más sobre un sentimiento personal. Se trata de un sentimiento bastante general para el lector ordinario del Evangelio, delicioso para unos, irritante, exasperante para otros. Vuelvo a leer a los Cuatro, de una manera global, rápida, con esa falta de atención a los detalles que es a menudo una buena manera de leer. Después de cerrar la obra, como si se tratara de una novela, me pregunto: ¿qué imagen queda en mí del personaje principal? ¿Es contradictoria, vaga o definible?

Entonces, tengo la impresión de encontrarme ante un ser cuya identidad no ha sido claramente definida y que despertaba entre las personas que vivían en familiaridad con él la siguiente pregunta: «Pero éste ¿quién es?» Pregunta que nadie se hace con respecto a las personas con quienes comparte la vida y cuyo origen conoce. No es que Jesús fuera desconocido, no es que hubiera aparecido en estado adulto, sin origen, sin padre ni madre; ni

que llevase un género de vida distinto del de los demás, como hicieron ciertos profetas, como Elías, como Juan Bautista. Vivía, según el Evangelio, con las demás personas. En ese mundo oriental, en donde todo ocurre en público, en donde uno se siente oprimido por miradas y presencias y carece del refugio de la vida privada, es imposible llevar vida secreta. El Evangelio nos describe a satisfacción todos los vínculos que unen a Jesús con su raza, con su familia; llega incluso a superar nuestras exigencias, refiriéndonos el nombre de la madre, del padre; indicándonos la existencia de «hermanos» y «hermanas», el nombre del pueblo de donde Jesús era oriundo: una aldea desconocida para las Escrituras judías.

Aquí se me ocurre una objeción. Esa apariencia de *incógnito*, de ser *no-identificable*, oculto bajo un disfraz, ¿no es precisamente una de las marcas de la fabricación mítica? ¿No es así como Ovidio y Virgilio presentan a los dioses, cuando estos adoptan la forma humana? Piensa en la aparición de Venus a Eneas referida por Virgilio en el primer libro de la *Eneida*: Eneas camina en compañía de una virgen cazadora, y tiene también la impresión de no saber con quién camina. Y le pregunta quién es. ¿Acaso la fabulación evangélica no procede de esta misma manera? ¿Acaso los autores no han dispuesto artificialmente en torno al personaje principal un halo que da la impresión de que dicho personaje está por encima de la condición ordinaria?

Ciertamente, si en el Evangelio no hubiera más que un solo episodio de una sola aparición de Jesús, insertado en una historia extraña —como el ensueño lo está en la vida—, entonces la objeción se podría concebir. Pero resulta que el Evangelio es un tejido de episodios que constituyen un solo cuerpo. Todo induce a creer que la impresión dada por el Jesús histórico es la primera razón de su influencia. Pertenecía a ese género de personas que llevan un misterio consigo.

La fisonomía de Jesús —conservada en el recuerdo del que ha leído desapasionadamente los Evangelios (tal y como yo he pretendido

hacer)— es la de un personaje que guarda distancia, que se halla en su lugar propio, que tiene trato, pero como podría tenerlo un rey encubierto, un hombre entre niños, un poeta excepcional, en resumidas cuentas, un ser dotado de superioridad, que él querría disimular, pero que no puede encubrir del todo, y que se difunde como un perfume, como un aire de nobleza o de genialidad.

No tenemos informes sobre el aspecto humano de Jesús. Ireneo, al fin del siglo II, decía que su imagen nos es desconocida, a pesar de que este autor podía remontarse, por medio de Policarpo y Juan el Viejo, hasta el apóstol San Juan. Pero lo que sí insinúan los Evangelios —y sobre todo el más primitivo de ellos, el de Marcos— es que Jesús le penetraba a uno con ese escalofrío que las personas experimentan ante lo sagrado. Jesús tenía una autoridad que, según los testigos, no podía compararse con ninguna otra.

No aparece como un mensajero, ni siquiera como un maestro, instructor o doctor. Obra, habla como si fuera la fuente misma de lo que hace y de lo que dice, y con el mismo título que Aquél a quien Él se dirige íntimamente llamándole Padre, Padre mío (volveré pronto a tratar de este punto tan misterioso). No da impresión de vacilar. Es un hombre sin tacha, a quien nada se le puede censurar, que no tiene que arrepentirse de ninguna flaqueza. Todo esto se ha dicho y se ha repetido tantas veces, que casi me da vergüenza repetirlo una vez más. La característica más inmediata del Evangelio es ese comportamiento de Jesús (ora sea histórico, ora inventado..., pero, entonces, ¿cómo?). Pascal deja caer incidentalmente el siguiente pensamiento: «El rico sabe hablar bien de las riquezas. El rey habla fríamente de una gran merced que acaba de hacer. Y Dios sabe hablar bien de Dios.»

De todos modos, se va acrecentando el problema de definir *quién* ES *Él*. Llega un momento en que todos los demás problemas que puede plantear la existencia de Jesús se desvanecen ante éste: conocer la naturaleza del ser de Jesús, saber su identidad en el sen-

tido jurídico, policial y psíquico de esta palabra. Los exegetas discutirán para establecer si Jesús fue condenado por haber reivindicado —Él que era tan pobre y se hallaba tan despojado— el título de Mesías, que los judíos asociaban con la idea de triunfo, o si Jesús quiso definir ante Caifás su divinidad, asimilándose con el ser trascendente descrito por Daniel. Me limito a comprobar que, según el Evangelio, Jesús declara *quién es*, y que sus palabras son conceptuadas inmediatamente como una ofensa contra Dios. Y que Jesús muere por haberse definido de manera intolerable.

Jesús y el tiempo

Lo que también llama la atención en Jesús es que el Evangelio —a pesar de estar situado en un tiempo, en un lugar, en un ambiente— es contemporáneo de todos los tiempos; mientras que los escritos vecinos (por ejemplo, los documentos del Mar Muerto) llevan todos ellos su fecha. Esta universalidad, que se asemeja a lo que Elena denominaba «la belleza intelectual», ¿cómo podremos explicarla?

En nuestros días se ha insistido mucho en el aspecto llamado *escatológico* de la doctrina de Jesús. Se dice que Jesús vivía en expectación de los últimos días, que sus enseñanzas anunciaban esos últimos tiempos. En efecto, parece que la duración —cualquiera que fuese— del futuro no interesaba a Jesús en cuanto duración.

Jesús había tomado todas sus disposiciones para que, en el caso de que el mundo durara más y más, e incluso un gran número de siglos, su obra pudiera perpetuarse: en forma de una comunidad, Jesús seguiría estando presente en el mundo. Mas, a pesar de haber tomado las medidas necesarias para instalarse en el tiempo, si es que era concedido dicho tiempo, Jesús tenía los ojos fijos en el fin de los tiempos. Al leer los discursos sobre «el fin de los tiempos», al contemplar la primera actividad de los Apóstoles, nos parece claro que la hipótesis de la breve duración del tiempo

aparecía como más probable a las personas informadas de aquel entonces.

Es muy de notar esa altura desde la cual Jesús considera el tiempo, esa contracción que el tiempo experimenta bajo su mirada, esa manera que Jesús tiene de respetar el tiempo en su lenta sustancia, aun cuando el Señor se refiera siempre al momento en que se anulará el flujo del tiempo. Esa altura nos hace presentir una especie de presencia subyacente al tiempo, o, al menos, un conocimiento íntimo de la esencia del misterio del tiempo. Si ese conocimiento es también un poder sobre el tiempo, es cosa que ignoro. Pero todo ocurre como si Jesús se hallara —por lo que al tiempo se refiere— en una situación más que humana.

Carácter improbable de la divinización de Jesús en un ambiente judío

Ahora querría meditar sobre otro punto: según lo que conozco por la historia, ¿cuál es el grado de probabilidad de una divinización de Jesús por obra de su ambiente original? Que en el Panteón romano hubiese un dios más o menos, es cosa que no debía de asombrar a los magistrados. Pero, desde el punto de vista de la tradición judía, ello implicaba una novedad inconcebible.

Debo recordar aquí que la idea de la divinidad de un hombre tenía en contra suya toda la tradición anterior de los pensadores religiosos judíos.

Si había alguna certeza en Israel era la de la unidad divina. Verdad radical y racial que se transmitía por la fe y por la sangre. La religión musulmana puede ser considerada una rebelión de esa misma sangre semítica contra toda tentativa —cualquiera que sea— por meter la pluralidad en el Ser simple. De Mahoma a Alá existe una distancia infranqueable: Mahoma no pensó nunca en considerarse Dios. Contra el escándalo de ese salto dado por los

cristianos, los muecines siguen protestando cinco veces al día. La unidad de santuario realizada en Jerusalén era, para los antiguos judíos, el símbolo de ese monoteísmo indómito. Y conviene hacer notar que una creencia tan monolítica, tan protegida por las instituciones, podía permitir que se exaltase a una persona humana —rey, sabio o mesías—, e incluso a un ángel, sin temer la superstición y la blasfemia. Se aprecia esto mismo entre los católicos: su creencia en la divinidad exclusiva de Cristo les autoriza a exaltar a la Virgen sin temer la idolatría. De la misma manera, por más alto que se haya podido remontar la especulación judía acerca del Mesías, no cabe duda de que el postulado de la unidad incomunicable de Dios ponía una distancia infranqueable entre el Mesías y Yahvé.

El Dios de Israel era irrepresentable. La labor de los profetas había consistido en desligar la creencia en el Único de todos los símbolos materiales, bajo los cuales se había adorado antaño a la divinidad, como por ejemplo el símbolo del becerro. El Decálogo prohibía las imágenes de Dios con la misma energía con que exigía la adoración exclusiva. Y en los últimos tiempos del judaísmo se llegó a no pronunciar siquiera el nombre sagrado, las cuatro consonantes sin vocales (YHWH), que eran como una primera imagen fonética de Dios.

Así pues, un Dios en forma de hombre hubiese sido doblemente inconcebible, doblemente abominable. Se dice a veces que ciertos textos de la Escritura contenían ya virtualmente la noción de la divinidad del Mesías. Pero esos textos tan escasos no eran claros por sí mismos... *antes del acontecimiento*. Parece que el pensamiento judío, en los libros «sapienciales», había presentido vagamente una especie de pluralidad en el Ser divino. Pero es difícil saber hasta qué punto el *Lógos* y el *Pneûma* (de los que habla el Libro de la Sabiduría) eran realmente distintos —para el autor de este libro— de la Sabiduría misma. De todos modos, si es verdad que la teología erudita podía dar cierto pábulo a la idea de una dualidad divina, no es menos cierto que habría de servir de obstáculo a la

compresión de una *encarnación* histórica de Yahvé, que tuviera cómo punto de partida un nacimiento. El «Hijo del Hombre» de Daniel, que preexiste y a quien Jesús se referirá tan claramente, es un ser quasi celeste que habría de aparecer sobre las nubes en el momento de hacer el Juicio. Antes de ese juicio final no se dice que dicho personaje se manifieste bajo naturaleza de hombre.

¿Esta creencia tuvo génesis?

La «divinidad de Jesús» no se hallaba, ni mucho menos, dentro del horizonte de los judíos. Ahora bien: sin que se pueda apreciar en los conceptos, en las mentalidades, en las ideas, cuáles han sido los eslabones que han asegurado la ligazón, el tránsito, la evolución, he aquí que, *de repente*, por una mutación brusca en Asia y en Europa, inmediatamente después de la muerte de Jesús, en todos los lugares donde surge el partido de Jesús, y sin que jamás la historia nos haya dejado el menor vestigio de conflicto o de desacuerdo sobre este punto entre los judío-cristianos, que tan quisquillosos eran en cuestiones de primacía, de rito, de disciplina, de técnica pastoral, he aquí —repito— que de repente vemos aparecer el culto de Cristo-Dios. Por lo demás, no se pronuncia la palabra Dios, que habría podido prestarse a malentendidos.

La cuestión de la duración es aquí muy importante. No hubo intervalo, ni progreso, ni transición, ni paso. No era. Fue: he ahí un origen, o, más bien, una emergencia pura.

No puedo renunciar a la explicación por la causa, y por una causa proporcionada al efecto. Pero ¿cómo habrá que concebir aquí la causa?

No se puede proponer la predicación de la Resurrección como causa adecuada y total. Sin duda, esa predicación pudo confirmar, desvanecer, ilustrar: pero no habría bastado por sí misma para inducir la afirmación —inconcebible a los ojos de los judíos— de la

divinidad de Jesús, entendida como identidad con Dios. Si se lee en los *Hechos* el texto del primer discurso de Pedro, se ve que el apóstol no asocia directamente «Resurrección» y «Divinidad». Habla de Cristo como de un «varón aprobado por Dios», como de un «varón a quien Dios ha resucitado». Los judíos pensaban que Dios podía comunicar su poder a los hombres, e incluso que el Espíritu del mal —con permiso divino— podía producir «prodigios capaces de inducir a error a los mismos elegidos». De un milagro obrado en nombre de Dios no deducían que hubiese identidad entre Dios y el ser que obraba el milagro.

Los rabinos curan a enfermos incurables, hacen hablar a los muertos, calman las tempestades, resucitan a los muertos. Nadie piensa jamás en atribuirles la divinidad. Hay entre ellos algunos que son incluso especialistas en hacer prodigios, como el Rabbi Hanina ben Dosa. Por lo demás, en el ambiente griego, los hombres rivalizan con los dioses en cuanto al poder de hacer milagros, como Pitágoras o Apolonio de Tiana: no se les confunde con dioses. Elías, Eliseo, Moisés habían efectuado maravillas: pero no se les igualó con Yahvé.

Conviene añadir que el título de *Hijo de Dios*, dado al Mesías, no implica la divinidad del mismo ante los ojos de los judíos; los ángeles son hijos de Dios, los hombres también, Israel es hijo de Dios. Los príncipes, los jueces son hijos del Altísimo, el Rey es hijo.

Y yo diría además:

Aun admitiendo que Jesús haya hecho muchos más milagros que los referidos en el Evangelio, ¿podríamos explicar la creencia en su divinidad por la sorpresa que produjo su poder taumatúrgico? Que el milagro es capaz de suscitar un temor sagrado y numinoso, lo creo. Pero el temor no ha engendrado nunca un pensamiento claro y distinto, una fe continua y ascendente, un culto determinado. El milagro excita, conmueve: pero no enseña. Por sí mismo ni siquiera puede ser un origen.

Creo que podemos razonar de la misma manera sobre esa especie de milagro natural, como es la supervivencia improbable de una fuerte personalidad. Ésta comunica entusiasmo, impulso. Hechiza. Pero a la segunda generación el impulso desaparece, la desmitificación se opera. Sin hablar de Stalin, pensemos en la historia de Gandhi, que ha obrado por sí sola su influencia.

Para que una religión nazca y subsista, es necesario que haga su aparición un elemento superior a la sorpresa, e incluso a la acción de un hombre eminente: es necesaria una *Idea*, capaz de desarrollarse. Esa Idea, en el caso del cristianismo, ha sido la de Cristo-Dios.

Dificultad extrema del problema

Así, pues, observo una creencia admitida en todos los grupos cristianos, y no veo cuál es su fuente. En general, así como una obra de arte procede de otra obra de arte, así también una creencia proviene de otra creencia anterior. Pero aquí no veo creencia antecedente.

Ya no me encuentro ante un caso semejante al de la Resurrección. Investigar si Jesús ha resucitado verdaderamente supone un examen análogo al que hacen en sus dominios el juez, el historiador, el inquisidor. Se trata de determinar si, después de comprobada la muerte de Jesús, éste se ha presentado realmente a algunas personas y ha dado muestras de poseer nuevamente su cuerpo, que había sido enterrado en el sepulcro. Sería necesario probar que los testigos no estaban ya prevenidos, que su expectación era más bien de sentido contrario, que les costó fatiga dejarse convencer por un acontecimiento que les parecía imposible, ficticio; sería necesario asentar además que disfrutaban de salud mental, que sus testimonios fueron diversos y todos ellos concordantes. Es lo que se transparenta en los relatos de los Evangelios, germen de la apología cristiana, y que van dirigidos contra los escépticos. En el fondo,

era el método del historiador, tal y como lo entienden los modernos. Es asimismo el método del psiquiatra, cuando trata de investigar si un sujeto está sano o no.

Pero la cosa varía con respecto a la divinidad. Ningún milagro, por grande que sea, puede ser considerado prueba de divinidad. Ciertamente, el poder y, más aún, la facilidad para echar mano del poder, hacen pensar en un ser sobrehumano, más aún, en una persona que obra como Dios obraría. Y los milagros de Jesús, que remiten a su persona, atestiguan la verdad del testimonio que Jesús da de sí mismo. Pero la divinidad no puede probarse por un hecho, por muy extraordinario que éste sea. La prueba, el motivo humano de creer, no puede consistir sino en una atestación de dicho ser, concerniente a su persona, a su intimidad. Cuando se trata de saber lo que un ser es en su fondo más oculto, quién es, entonces él —él solo— es testigo. Su palabra no se fundamenta sino en su palabra. Es el testimonio en su estado puro.

Y ahora me encuentro de nuevo ante una de esas oraciones simples, que constan de un sujeto y un atributo ligados por el verbo ser.

Ya me había encontrado con una relación análoga al estudiar el testimonio: dije en aquella ocasión que el testimonio se refería al *vínculo* entre un sujeto *normal* y un atributo *preternormal*, como en la frase «Jesús *es* multiplicador de panes». Vemos a Jesús, vemos los panes; pero el testimonio se refiere al hecho de que Jesús ha multiplicado esos panes. Esto es a un mismo tiempo —diría yo— el fondo del milagro y lo esencial del testimonio.

Me hallo ahora ante una proposición que reúne un sujeto y un atributo que no son del mismo orden de magnitud, que no pertenecen al mismo orden de realidad. Se puede decir que la palabra Jesús designa a un ser histórico, a un ser humano. Pero el atributo ya no es histórico ni humano. El atributo es infinito. Cuando digo «Jesús es Dios», estoy afirmando un vinculo misterioso e incognoscible para la mente finita. Yo no puedo percibirlo de la manera con que un testigo percibe un milagro, verbigracia, una

curación. Y sólo la persona, que es el sujeto de esta relación entre lo finito y lo infinito, es capaz de dar testimonio.

Es, sin duda, el testimonio supremo, el testimonio que se refiere a la sustancia del propio ser, del cual el yo no se distingue; testimonio en el que no cabe error alguno, si no es el del orgullo o la locura.

Pero entonces me encuentro ante otra dificultad concerniente a los escritos. Aquí nada hay más fácil que la falsificación. ¿Qué puede haber más sencillo que falsificar un texto en el que un personaje declara ser Dios? Un papiro, un cálamo son suficientes. Nos hallamos ante la paradoja de que la afirmación más elevada que puede concebirse corresponde al género de prueba más débil: unos pocos signos negros trazados sobre una endeble superficie y que hasta un niño habría podido garabatear.

Y todas estas dificultades se añaden unas a otras. Lo que yo exijo como necesario, a saber, que Jesús se dé a conocer como Dios, es cosa que me parece imposible, aun en el caso de que Jesús mismo lo quisiese. Es debido a la naturaleza de las cosas. Si lo hace por medio de la palabra, ¿cómo le iban a comprender sus contemporáneos, cuya mentalidad se oponía a concebir como posible la existencia de un hombre-dios? Si lo hace por medio de un escrito (como parece casi indispensable para todos aquellos que no son contemporáneos suyos), ¿cómo no se van a suscitar dudas? ¿Cómo no se va a suponer la intervención —tan fácil— de la fe y de la fabulación?

Nuevo método de investigación

Sin embargo, es indiscutible que la tradición evangélica más antigua, menos discutible, contiene varias declaraciones en las que Jesús se define haciendo referencia a los seres conocidos por los judíos, en este mundo o en el otro. Se puede decir que el Evangelio es, en gran parte, un ensayo que tiende a situar a Jesús en re-

lación con todas las creencias anteriores, con los tipos de existencia admitidos por las personas religiosas de su tiempo. De la misma manera que el marino, para determinar la posición de su navío, mide el ángulo con que observa diversas constelaciones, así también el lector del Evangelio —igual que los oyentes de Jesús—se siente impulsado a relacionar a Jesús con los seres históricos o divinos definidos por los judíos. Gracias a nuestros conocimientos sobre las creencias y las mentalidades judías se puede determinar el sentido, actual o virtual, consciente o inconsciente, que tenían las palabras de Jesús para las conciencias israelitas.

El método que propongo no se parece sino de lejos al de la *Formgeschichte*. Yo no determino la forma literaria de un texto, sino, al contrario, su contenido mental. Sobre todo, trato de medir la variación o diferencia entre lo que es conforme con la mentalidad de grupo y lo que es refractario al mismo. La diferencia entre la expectación mental y el objeto de la percepción o del relato define indirectamente la realidad. Lo real, dentro de esta perspectiva, es aquello que nos devuelve, con retoques y transformaciones, el cliché mental que proyectábamos sobre él.

He aquí las investigaciones que convendría hacer, limitándose a los tres primeros Evangelios, a fin de captar el dato de la tradición, de la manera más próxima a sus fuentes y antes de toda evolución:

1.ª Situación de Jesús en relación con los personajes eminentes de la historia religiosa judía —en relación con los profetas—, en relación con el concepto de un «Hijo del hombre» concebido como preexistente.

2.ª Situación de Jesús en relación con los ángeles y con los demonios.

3.ª Situación de Jesús en relación con Yahvé.

4.ª Poder que poseía Jesús para realizar actos o decir palabras que, según la mentalidad judía, pertenecían de manera propia al ser

trascendente e incomunicable; supremacía sobre la ley promulgada por Dios, poder para remitir los pecados, poder para juzgar, poder de ser condición para la salvación de los hombres, según la actitud de estos con respecto a su persona y a su obra[1].

Situación de Jesús en las zonas de ser conocidas por los judíos

Es extraño escuchar de labios de Jesús —que no tenía apariencia de profeta, de sabio o de rey— la frase de que Él es mayor que Salomón, o que David, o mayor que Elías o Moisés. Jesús se coloca tranquilamente por encima de los seres que —con razón o sin ella— habían sido considerados por los judíos superiores a todos los demás. Admitamos que tales palabras de Jesús sean auténticas. Contrastan con el estilo de los profetas judíos, que no se ensalzaban, sino que se presentaban como enviados de Yahvé, limitándose a escuchar la palabra de Yahvé, y no presentándose de ninguna manera como esa palabra misma. Es difícil encontrar un equivalente en nuestros tiempos, pero tal vez pudiéramos arriesgarnos a imaginarnos un profeta que, en Francia, declarara ser mayor que Napoleón o que Pascal, siendo así que, en sí mismo, careciera de apariencias. Para los lectores que no tienen fe, el Evangelio tortura e irrita su espíritu, a causa precisamente de los relatos de milagros, con sus pretensiones extremas, difíciles de conciliar con el equilibrio mental.

Tales pretensiones, si no siempre son visibles, sí al menos están aflorando continuamente en el Evangelio sinóptico. La más curioso —cuando se sitúa el Evangelio en su época— no es la apelación de *Hijo de Dios*, que era sumamente vaga, sino la de *Hijo del hombre*, que había llegado a ser sumamente precisa: porque el *Hijo del hombre* del Evangelio es evidentemente el «Hijo del hombre» de Daniel, que viene sobre las nubes y se acerca al «anciano» para

recibir dominación, gloria, para reinar perpetuamente sobre los pueblos. Es el jefe escatológico del pueblo elegido, diferente del rey davídico, triunfador temporal. Es aquél de quien las parábolas de Enoc nos dicen que es «el Elegido oculto cabe el Señor antes de la creación de Moisés y para la eternidad. Jesús, al decir con tanta frecuencia que Él era el Hijo del hombre, se coloca dentro de esta perspectiva trascendente. No se puede decir que con eso Jesús se dé a conocer como Dios, pero sí que, para situarse con respecto a los demás, el Señor escoge la más elevada aproximación que un ser podía tener con Dios, según la conciencia judía. No me preocupo de saber si existen los ángeles y los demonios; eran, al menos, creencias de la gente. Y está bien claro que Jesús subordinaba a sí mismo los valores antecedentes, por elevados que estos fuesen, y sin tener que entablar discusión alguna, «por su propio derecho», como quien dice.

Si esos pasajes se encontraran aislados, podríamos, tal vez, no concederles tanta atención, y creer que posiblemente eran producto de alguna leyenda antigua, nacida, a lo mejor, de las parábolas de Enoc. Mucho más profundas e irreducibles a cualquier género de explicación son —a mi parecer— las palabras de Jesús acerca de la relación en que tiene conciencia de estar con respecto a la Fuente suprema: tales palabras son su religión, su mensaje, su definición propia.

La relación de Jesús con la fuente

Para cada uno de nosotros, la relación de nuestro ser con el Ser —relación sumamente íntima y, con frecuencia, muda por pudor o prudencia— está vinculada con la conciencia que nuestro ser tiene de su propia existencia. Y es probable que los incrédulos, aunque sin manifestarlo con palabras, no difieran mucho de los creyentes en cuanto a la conciencia de la relación que tienen con su fuente.

En el caso de Jesús, que es el más impenetrable de todos los seres reales, concebidos, o incluso posibles, el género de su oración, el modo de su relación con la Fuente no es claramente conocido.

Jesús, tan oscuro en numerosos puntos y aspectos, Jesús, cuyo rostro no podemos imaginarnos, ni tampoco el acento de su palabra, sus conversaciones familiares, el tenor de su vida, el empleo que hacía de su tiempo (excepto en el día de su muerte), Jesús no nos es oscuro, y mucho menos en cuanto a su oración. Resulta que la única cosa de Jesús, que conocemos clara y distintamente, es la que debería ser para nosotros la más secreta: la vinculación de su YO con el YO divino.

Cosa asombrosa y que únicamente se verifica en este caso de la historia espiritual y mística: la relación de Jesús con su principio —al menos según sus declaraciones— no es una función, una cualidad, un aspecto de su ser: es la definición misma de la que Jesús es; se confunde con su misma esencia. Jesús es EL HIJO. Su conciencia no se distingue de esa relación que guarda con la Fuente, la cual es, para Él, «su Padre». Y esto no le permite orar como los hombres o con los hombres, porque ello equivaldría a mentir contra su propio ser. Jesús se comporta, no como si fuera un «Hijo de Dios» (cosa que, según la mentalidad judía, podrían ser todos los miembros del pueblo elegido), sino como EL HIJO. Su doctrina, su mística, su soledad, su camino, su verdad es ser precisamente EL HIJO en un grado incomunicable.

Tal es, al menos, traducido en un estilo un poco más abstracto, el sentido del Evangelio más antiguo, sentido que el Evangelio de San Juan no hará después más que explicitar.

Jesús se pone absolutamente aparte.

Sobre todo, no se coloca nunca en el mismo rango que sus apóstoles cuando trata de definir la relación que guarda con su Padre. Jesús dice «Mi Padre», cuando quiere dar a entender que Él es el Hijo. Dice a los apóstoles y discípulos «Vuestro Padre», cuando

quiere enseñarles que Dios, aun siendo Padre de Él, es también Padre de ellos. Esperaríamos, pues, que la ecuación fuera completa: que Jesús, cuando hablara de Dios a los apóstoles, dijera «Nuestro Padre», ya que la paternidad parecería común. Pero *jamás* el Jesús de los Evangelios, que enseña a sus discípulos a decir «Padre nuestro», desciende hasta el nivel de estos para orar al Padre en comunión con ellos. Jesús no dice tampoco: «Perdóname mis pecados». En los pasajes, por fuerza muy numerosos, en los que Jesús tiene que hablar, ora de su Padre, ora del Padre de los hombres, no sitúa en el mismo plano esas dos relaciones: la da Él con su Padre y la de los hombres con su Padre (el cual, después de todo, es Padre de Jesús y Padre de los hombres).

Yo me preguntaría hasta qué punto esa distinción constante, real, insistente, pero casi inadvertida, puede explicarse por el poder del mito.

La judicatura suprema

En el más antiguo nivel de la tradición evangélica encontramos la anécdota de la curación del paralítico y de la remisión de sus pecados. Jesús dice al paralítico: «Tus pecados te son perdonados». Y cura al paralítico «para que veáis que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra poder para perdonar los pecados». Ahora bien: según la mentalidad judía, el pecado afecta a Dios, a Dios solo. Y, si es verdad que el don de penetrar en las conciencias podía ser comunicado al Mesías, se pensaba no obstante que el poder de absolver del pecado correspondía únicamente a Dios. Y así la pretensión de Jesús de perdonar los pecados es calificada por los escribas de blasfemia contra Dios.

Volvamos ahora a la escena tan conocida del Juicio final, y que es característica del Evangelio de San Mateo.

El Hijo del hombre vendrá, en la gloria del Padre, acompañado de sus ángeles, para retribuir a cada uno según sus obras. Entonces Jesús se avergonzará ante su Padre de aquellos que se hayan avergonzado de Él ante los hombres, negará a los que le hayan negado, y depondrá en favor de aquellos que le hayan reconocido ante los hombres.

Para percatamos bien del contenido de estos textos, conviene recordar una vez más la mentalidad judía con respecto al Mesías considerado como juez.

Sin admitir la divinidad del Mesías, los judíos le consideraban una persona que debía sancionar la conducta de los hombres. Él era quien debería juzgar a los vivos y a veces aun a los muertos.

«Seguimos estando en la misma perspectiva. Pero el *espíritu* es diferente. El juicio de que se trata es un juicio de naciones realizado con solemnidad ante el universo de las conciencias. Como en las apocalipsis populares, el mesías aparece cual jefe guerrero, rodeado de su guardia. Sin embargo, a pesar de las semejanzas, se trata de algo muy distinto de una restauración política, e incluso de una restauración espiritual de Israel. Ninguna ventaja social, ningún privilegio se tiene en cuenta: ni el pertenecer a la causa de Dios, ni siquiera los servicios prestados a la misma, si han sido hechos por fines interesados. Inversamente, los amigos de Dios, aunque sean desconocidos del mundo, se levantan del seno de los extraños, de los incrédulos, de los enemigos, mientras que ciertos servidores infieles se ven arrojados fuera. Jesús juzga entonces a cada uno hasta la médula (incluso los pensamientos), y sin apelación posible. No tiene en cuenta el decreto de una predestinación racial antecedente, sino la vida moral personal, a la que examina desde el aspecto de la virtud de la caridad, por cuanto ésta es la plenitud de la justicia. Jesús se comporta como si fuera el Juez en sí. Más aún, juzga no solamente según la ley moral más exigente, sino también según la actitud que los hombres han adoptado con respecto a su mensaje, en resumidas cuentas: según la actitud que

cada uno adopta con respecto a la persona de Jesús, a la que se supone presente en la persona del pobre, del prisionero... Jesús se identifica con la ley moral. Presenta la adhesión a su ser, en una palabra, el movimiento de amor hacia el yo de Jesús con la condición necesaria para la salvación eterna de los hombres. Consideremos lo que tal pretensión implica según la mentalidad judía. Para dar la sentencia que fije el destino de cada conciencia, es necesario conocer los secretos; ahora bien: tal conocimiento, según los judíos, es propio de Yahvé, de quien depende todo ser perteneciente al orden moral. Ya lo dije antes: Dios podría revelar el estado de las conciencias a un juez supremo de los hombres, que fuera hombre lo mismo que ellos. Mas, para los judíos contemporáneos de Jesús, había una tradición que establecía que el juicio estaba reservado a Dios; el mesías no aparece como juez sino en las parábolas de Enoc, en donde ejerce —por lo demás— un juicio universal. El día del juicio es considerado «el día del Señor» por excelencia; y así como el advenimiento del Hijo del hombre coincide con el día del Señor, así también el acto judicial del Hijo coincide con el acto judicial de Dios. Vemos, pues, una identificación tal en el tiempo, en el modo, en la función, que hace difícil distinguir entre el papel del mesías y el del Padre. Para conservar los dos aspectos del dato, y lo que yo llamaría de buena gana su *estructura*, sería necesario decir que todo ocurre como si Cristo no sólo obrase como juez supremo, sino que además se identificara con la Persona ofendida por el pecado («*no me* disteis de comer..., *no me* disteis de beber...»[2]).

Desde una perspectiva semejante, se podría analizar también el contenido de los textos sumamente numerosos en los que Jesús se presenta como Señor de la ley del sábado. A los ojos de los judíos, esta ley había sido dada por Dios mismo: era una ley divina, una ley que Dios se había aplicado a sí mismo en cierto modo, al principio de los tiempos, cuando descansó en el séptimo día de la creación, descanso que era figura de la libertad primera con que el

Señor había cesado en su acto de crear. Los textos evangélicos nos presentan a Jesús como poseyendo la serena conciencia de que tal ley primordial le estaba subordinada con toda naturalidad. El que la anécdota sea verdadera o falsa, es cosa que importa poco para el análisis que estoy haciendo en este momento. Pero implica, al menos, que la tradición más antigua atribuía al Nazareno ciertas palabras que implicaban la «locura» de una identificación entre él mismo y el poder supremo.

Podría señalar también otros pasajes, como aquellos versículos solemnes en que Jesús se refiere a su *poder*. Pero es conveniente estudiar tales expresiones relacionándolas con las concepciones judías y helénicas.

El Mesías tiene el poder *(exousía)* que le ha sido «dado» sobre «el cielo y la tierra», poder que veremos, en el Evangelio de San Juan, que se extiende a su propia vida y a su propia muerte. Ya se manifiesta esto mismo en el relato de la Pasión, tal como lo presentan los Sinópticos: vemos a Jesús morir inesperadamente, suscitando con ello la sorpresa de los especialistas en esta clase de ejecuciones.

Esta *exousía* es cosa propia de Dios, según las ideas de los judíos. Se la concibe como un poder jurídico absoluto que no admite resistencia. Es verdad que tal poder puede comunicarse, ya que vemos que Jesús se lo confiere a los apóstoles y que Satanás lo posee. Pero el Evangelio nos presenta a Jesús como disponiendo de la *exousía* en la misma medida que Yahvé. Parece además que Jesús y su Fuente son concebidos como no siendo más que una sola cosa, aunque no bajo la misma relación[3].

Contenido implícito de estos textos

Hay un conjunto de datos esparcidos por la primera tradición evangélica, y que no se pueden desligar de la misma.

En efecto, no constituyen un bloque distinto del que se pudieran apreciar los contornos, un monolito que pudiéramos creer añadido (como lo es un obelisco en un templo) en una época posterior de la evolución de la fe. No son tampoco pasajes prestados, y que se habrían ido colocando por diversas partes, a fin de que dieran brillo y colorido a un primer texto vago. Sino que son textos que pertenecen al contexto, que son del mismo tejido y del mismo género que el contexto, que se hallan entretejidos con los relatos, y que no pueden ser separados de los mismos si no es por medio de la violencia.

Son igualmente textos que carecen de tecnicismos. No se encuentra en ellos, como en varios textos teológicos del Nuevo Testamento, ciertas expresiones griegas o helenísticas, tomadas de la lengua del paganismo imperial, como son, por ejemplo, los términos de «Señor» (*Kyrios*), «Salvador» (*Sotér*) e incluso el de «Hijo de Dios» (*Theoû Huiós*). Ni las expresiones que San Juan tomará de la Biblia griega, como «Verbo» (*Lógos*) o «Hijo» (*Huiós*). Ni con mayor razón se encuentran las palabras más abstractas, más precisas, más metafísicas de que se servirán más tarde los símbolos de fe, como, por ejemplo, consustancialidad, coeternidad, generación, _¡naturaleza, *persona*. Nada de eso, sino que en dichos textos se emplea la lengua ordinaria y concreta, lengua de uso común. Esta nos ofrece términos bien forjados, que se han creado con el fin de excluir ciertos errores eruditos, pero que tienen también el inconveniente de llevar la marca de lo humano y carecer de significación para el pueblo.

Descubro otro rasgo. Es el carácter accidental, episódico, de varios de esos textos; intervienen en pasajes en los que la fuerza del pensamiento carga generalmente sobre otra cosa.

El Evangelio presenta a menudo afirmaciones claras. Tales son, verbigracia, la diferencia entre la Ley antigua y la Ley nueva, en el Sermón de la Montaña; la proclamación de la paternidad divina; la condenación del fariseísmo. En esos casos, Jesús acentúa, insiste, reitera. Usa fórmulas que dan solemnidad a sus palabras,

como «En verdad, en verdad os digo». Pero en la mayor parte de esos dichos, que he examinado, el acento carga frecuentemente sobre algo que es totalmente distinto del ser de Cristo. Así, por ejemplo, Cristo habla eventualmente de sus ángeles. En el relato, de colorido tan antiguo, acerca de la absolución dada al paralítico, ¿qué retuvieron el primer auditorio y los primeros lectores? Sin duda, el carácter único de ese profeta, tal vez el poder de Jesús sobre el pecado: ninguno debió de admitir entonces lo que nosotros denominamos «la divinidad». Podemos incluso preguntarnos si los asistentes llegaron a comprender que el «Hijo del hombre» perdonaba el pecado. Porque no se ve que en adelante los judíos se presentasen a Jesús para ser curados de su pecado y confesarse de él, cosa que ciertamente habían hecho al dirigirse a Juan Bautista.

¡Qué curioso! Admitamos por un instante que esos textos sean auténticos. Tratemos de imaginarnos el estado de ánimo de aquellos que escuchaban proposiciones que tan chocantes les parecían, tan difíciles de explicar por su cultura religiosa, tan contrarias a las arraigadas tradiciones de su nación, de su raza, de su culto. ¿Tenían la capacidad, o incluso la posibilidad, de pensar que Jesús era Dios?

Y, sin embargo, este solo pensamiento, aunque informulable e inconcebible, era el único que podía expresar plenamente la significación de lo que habían escuchado en las palabras pronunciadas por aquel ser real, humano, que muchos habían podido ver, y que era conocido de todos.

Pero ¿se estaba obligado a llegar tan lejos? Después de todo, la idea tradicional, la noción oficial de *Mesías* bastaba en apariencia para explicar todas las declaraciones hechas por Jesús acerca de su propio ser: Mesías, ser colocado en situación aparte, predestinado para manifestarse como «Hijo de Dios».

Y, sin embargo, esta posición provisional era difícil mantenerla.

Se sentía uno arrastrado mucho más allá. El Evangelio da la impresión de que la presencia de Jesús suscitaba en las conciencias el mismo género de temor, de amor, de estremecimiento, de asentimiento, de adoración, que la presencia de Dios.

Por lo demás, resultaba bastante imposible asimilar a Jesús con Dios, como si Dios y Jesús no fueran más que un solo ser. Aparte de que tal cosa habría aparecido como idolatría a los ojos de los judíos, Jesús no cesaba de presentarse como dependiente con respecto a Dios.

Estas dos exigencias contrarias debían de ser un verdadero apuro para la inteligencia. Debían de suscitar un gran deseo de superarlas, a fin de escapar de la angustia que supone para la mente el tener que admitir dos pensamientos que se rechazan.

¡Cuántos problemas podían plantearse, problemas que obligarían a romper moldes antiguos y a crear no sólo un lenguaje inédito, sino también estados del alma humana que «no habían entrado todavía en el corazón del hombre»! Si Jesús es Dios, ¿será necesario romper la unidad divina? Si se llama «Hijo», entonces ¡no es Dios!

Si quisiéramos traducir exactamente las apariencias y plantear la ecuación de la dificultad, habría que enunciar alguna proposición como ésta: Jesús es igual a un Ser (que no puede tener igual), aún cuando sea distinto del mismo por la relación que él llama «filiación».

Problema planteado a la inteligencia humana por las afirmaciones virtuales de Jesús sobre sí mismo

Pero entonces, ¡qué misterio con el que habrá de medirse el pensamiento judío, después el pensamiento griego, y más tarde todo pensamiento, hasta el fin de los tiempos! No es un problema de dialéctica, como los que se encuentran con frecuencia en las filosofías antigua y moderna. Sino que se trata de un hecho superior, dado en la experiencia, y que, no obstante, parece inadmisible. La

solución en tales casos no puede buscarse sino en la altura: *Solvitur in excelsis*. Hay que dirigirse a una dimensión nueva, a un orden superior. Hay que aceptar el no comprender, a fin de comprender mejor. Hay que crear un vocabulario nuevo, absurdo en apariencia, pero que es fuente de luz por las consecuencias comprobables que de él se sacan. En un terreno sin duda muy inferior, muy diferente, se podría decir que la dificultad es análoga a la que encuentra en nuestros días el físico-matemático que pretende armonizar dos aspectos contrarios de la experiencia, por ejemplo, el carácter corpuscular y el carácter ondulatorio del rayo de luz.

No se podía comprender todo en un instante. Por lo demás, nunca se comprende todo en un instante. Hace falta duración para que los gérmenes de nuestros pensamientos puedan desarrollarse. Con mayor razón, cuando los datos presentan aspectos incompatibles y, no obstante, inseparables. Entonces debemos elevarnos hasta el punto de su unión, admitir lo que nos resulta incomprensible a nosotros, afirmando que no es incomprensible en sí. Es necesario buscar en la tradición antecedente, o bien combinando varias tradiciones, un lenguaje adecuado, sorprendente a veces, pero que —como dice Karl Barth, a propósito de la palabra «consustancial»— sea más verdadero en su locura que todas las sabidurías que a él se oponen. Todo esto exige tiempo.

Y tal vez exija todo el tiempo de la especie «pensante» que vive sobre la tierra, desde los tiempos de Jesús hasta la consumación de los siglos. No basta, pues, tener asidos los dos terminales al mismo tiempo; es necesario —digo— sobrepasar esas extremidades para ver su ligazón, si es que se la puede ver, y si no, para concebirla, al menos.

Debo decir que, desde este punto de vista, comprendo mejor lo que podríamos denominar el *origen* de un dogma. La fórmula del mismo no es lo primero, sino que lo primero son las exigencias presentadas a la vez en una especie de experiencia, las cuales son tan imperiosas que no se pueden sacrificar ni la fe ni la experien-

cia, sino que es necesario mantenerlas y salvarlas a ambas. Ahí reside el verdadero *origen*. El momento posterior en que se formula esa contrariedad de aspectos de la experiencia, en el que se le da revestimiento de palabras, en el que se impone una proposición para que sea aceptada por la fe de la Iglesia, ese momento que expresa una creencia (latente hasta entonces) en forma de dogma, no es un origen, sino únicamente lo que yo denomino una *emergencia*. El dogma no nace en ese segundo momento del desarrollo, como tampoco el ser del hombre comienza a existir el día en que sale del seno materno. Por lo que se refiere al dogma, podríamos decir que éste emerge bajo la especie de una fórmula tomada del lenguaje humano en cierto estado cultural, y que tal fórmula, propuesta por un concilio, descarta los errores, sirve de gálibo, y designa el eje en el cual se encontrarán pensamientos que no corrompan la esencia de lo que ha sido creído desde el origen. Pero la fórmula no resuelve el misterio, al rodearle de pretiles. Esto es, ni más ni menos, lo que significa el término «definir, a saber: delimitar». A mí me corresponde reflexionar. A la Iglesia entera, a todos los pensadores de la Iglesia, les corresponde la tarea de pensar.

Lo que yo acabo de encontrar por mi propia reflexión ha sido ya expuesto y propuesto con frecuencia en las iglesias. Se puede decir que constituye el fondo del argumento tradicional.

Sin embargo, he dejado a un lado, por prudencia y por regla de método, los textos del Evangelio de San Juan reunidos a fines del siglo I y que son mucho más explícitos. Hablando con pleno rigor, tales textos —a causa del paso del tiempo— no dan testimonio sobre el primer estado de la conciencia cristiana en el momento de la muerte de Jesús, sino solamente de su segundo estado, del primer desarrollo, tal y como podía ser formulado a fines del siglo I en los ambientes juánicos; entre esos dos estados de conciencia ha transcurrido medio siglo de pruebas y de reflexión.

¿Y esos textos son auténticos?

Ya soy capaz de plantearme con orden y rigor la famosa cuestión preliminar, que nuestra época crítica exige quede bien determinada desde un principio, y con la cual la fe no se entretendría, si no se viera constreñida a ello por interrogadores desagradables.

Esos textos ¿son auténticos?

He tenido cuidado de reducir lo más posible —como hacen los sabios que investigan el mínimo indiscutible— el dato que tomo como punto de partida. He tratado de definir, no lo que Jesús ha dicho, sino la impresión producida sobre las conciencias de los judíos (teniendo en cuenta sus creencias seculares, sus recuerdos históricos, su mentalidad religiosa) por los dichos de Jesús contenidos en la primera tradición evangélica. En rigor, podría decir, como Bergson en las *Deux Sources*, que no me propongo el problema de la existencia de Jesús, ni siquiera el de la existencia de los judíos. Aun en el caso de que el Evangelio fuera una *Ilíada*, creada por un solo Homero, se podrían examinar las diferencias de valor, de poder y de dignidad que el autor ha puesto entre los personajes ficticios, y definir, por ejemplo, si la bravura de Héctor es presentada o no como inferior a la de Aquiles.

Pero en adelante tengo que abandonar tales métodos de prudencia (que son análogos a las suspensiones de juicio a que tan aficionados son Husserl y los demás fenomenólogos), para plantearme la cuestión suprema y capital: ¿Es? ¿No es?

Mi primer cuidado será el de formular el juicio de un incrédulo ante esa colección de textos y de observaciones. Puedo figurarme que ésta sería la respuesta:

«Esas declaraciones de Jesús sobre su persona y sobre su situación en el ser —tal como usted acaba de recordarlas— no son la causa de la fe de los fieles de Jesús en la divinidad del mismo. Antes al contrario, son el primer vestigio escrito, es decir, el primer efecto.

»Para decirlo de otra manera: no son palabras realmente pronunciadas en esta forma por el Jesús histórico; son palabras prestadas —espontánea o sutilmente— a Jesús por los primeros grupos de sus adeptos, los cuales, después del acontecimiento pascual (cualquiera que éste hubiese sido), exageraron el valor de su fe conforme a la ley de toda creencia viva que quiere que una fe, que no se funda más que en sí misma, necesite estarse suplementando continuamente, a fin de dar muestras de consistencia. En el caso que usted cita, tal exageración o «subida de precio» llegó de un golpe hasta el máximo. Y se comprende muy bien que así fuera. La noción de superhombre no es estable, ni tampoco la de semi-Dios. Es más tentador y más seguro llegar de un golpe hasta el límite, convirtiendo a Jesús en un dios, asimilándole a Dios.

»Pero quiero ser todavía más preciso: si, en el origen estos textos, se le puede conceder a usted que interviniera el recuerdo de ciertas palabras del Jesús de la historia —tan mal conocido, tan inconocible para nosotros— no cabe duda de que esas palabras habrían sido casi inmediatamente modificadas, codificadas, sublimadas por la fe.

»Y ahora, si usted me pregunta de dónde procedía —entre las primeras comunidades de fieles— esa fe en la divinidad de un profeta crucificado, tendremos que buscar en la historia de las religiones. La idea de que un dios puede revestirse de forma humana y declarar a los hombres su nombre divino es consustancial con los ambientes paganos, como lo muestra la mitología.»

Aquí vuelvo a encontrarme con el tipo de objeción más corriente en nuestra época, y que se funda en la nueva concepción que los historiadores del año 1956 se forman de la historia.

Como la historia no existe fuera del historiador, es imposible distinguir entre el buen grano y la cizaña, entre el meollo auténtico y sus envolturas. Los Evangelios, desde este punto de vista, no son jamás sino ese testimonio indirecto que se refiere a la fe de las comunidades, y Jesús no puede ser captado en sí mismo, sino únicamente su imagen, su leyenda.

Como todo sofisma, este sofisma (más difícil de dominar que el de Zenón) es una mezcla híbrida de una proposición en sí misma evidente con una proposición falsa. La mente que escucha al sofista se fija sobre lo que es evidente: experimenta sentimientos de certidumbre y reposo. Pero, mientras está asintiendo, se insinúa en el interior de su certidumbre una paradoja, que se halla tan bien ligada con la evidencia que no es posible desgajarla de la misma.

Está fuera de toda duda que Jesús no puede ser captado directamente, como tampoco ningún otro personaje histórico. Es evidente que a Jesús le conocemos por medio de relatos, de imágenes, de reflejos de su ser. Pero ¿debemos concluir de ahí que no existe medio —por la crítica de tales imágenes— de llegar a discernir lo que en ellas procede del verdadero Jesús y lo que ha sido sobreañadido a las mismas por el autor del relato o por el ambiente que denuncia o acepta su relato?

Nuevo examen de la hipótesis mítica

Dije que era falsear la descripción del conocimiento religioso el querer definirlo por medio de la facultad de imaginar. Ciertamente tal facultad o poder existe, y actúa siempre, si no se tiene cuidado, a fin de enriquecer el dato inicial por medio de una proliferación de detalles, de suplementos, de sobrecargas. Pero nadie negará que, en el hombre normal, existe un poder de atestación que le hace capaz de discernir y expresar lo que ha «visto y oído», lo real, lo positivo, lo innegable que ha podido captar.

Como la atestación y la fabulación obran conjuntamente y se interfieren según una dosis compleja, resulta difícil decir, en un caso dado, y por las solas fuerzas de la propia mente, qué es lo que da muestras de fabulación y qué es lo que corresponde al testimonio.

Yo he tratado, por lo menos, de establecer ciertos criterios que ayudarán a hacer tal discriminación.

La fabulación y los gérmenes

La fabulación proyecta hacia fuera el estado presente de las creencias de una comunidad. Pero hace también mucho más: tiende a explicitarlas, a esquematizarlas. Las subraya, las acentúa; las modela, las pinta con el mayor relieve y colorido posibles. La función fabuladora de una comunidad desea vivamente consolidar las creencias que permanecen sin comprobación, dándoles el mismo género de existencia que las realidades percibidas por los sentidos.

Balzac ha escrito un texto penetrante acerca del vigor de la función fabuladora, que tan cercana se halla de la invención épica, poética o novelística. En su obra *Médecin de campagne*, nos muestra a unos veteranos de 1830 que tratan de resucitar la leyenda del Emperador. Para esos campesinos-soldados, no se trata de hacer historia crítica, de encontrar por ejemplo a Bonaparte bajo el aspecto del Emperador, o de investigar los oscuros períodos de la Infancia en Ajaccio, Brienne y Valence. Sino que lo que buscan es a Su Majestad, que marcha a través de los hielos y de las nieves, como hombre curtido e invencible, acompañado de sus doce pares. Nada nos asegura de que todavía no hemos de ver brotar tales leyendas.

Pero la fabulación no puede producir textos en donde las creencias de las comunidades se hallan en estado implícito. ¿Por qué lo iba a hacer? Si yo quisiera referir la historia en un dios en la tierra, no comenzaría por enredarme con dificultades inútiles. No mostraría a ese dios bajo los aspectos de la debilidad o de la ignorancia. No disimularía mis pruebas con relatos que, en su primera significación, no las implican; con relatos que a veces parecen incluso oponerse a lo que deseo demostrar. La fabulación no proyecta en forma de gérmenes aquello que quiere ver y hacer ver. Los gérmenes son necesariamente diminutos, oscuros, se hallan envueltos en cortezas, disimulados, son terrosos. La fabulación, ora se ejerza en un ambiente mental, ora en textos —en una «Tradición» o en una «Escritura»—, proporciona realidades perfec-

tamente diseñadas, vivas y violentas. ¡No le cuesta esfuerzo! A su alrededor encuentra realidades sumamente expresivas: en los ritos del culto, en los éxtasis de los místicos, en las fórmulas dogmáticas de los símbolos.

La fabulación no limita ni atenúa. Tiende a sobrepasar el contenido actual de una creencia, más que a oscurecerlo, involucrarlo o restringirlo.

Y esto, que es verdad de una manera general, lo es más todavía tratándose de los orientales, principalmente de los judíos que vivían en la época de Jesús. Los historiadores de antaño, que no tenían idea clara de la diferencia entre el pasado y el presente, apenas podían vacilar en transferir a un pasado imaginario lo que ellos creían. Por este motivo los judíos se representaban el culto divino de su pueblo en tiempo de Moisés (es decir: trece siglos antes de nuestra era) tal como se celebraba en tiempo de Esdras, es decir, en el siglo V a. C. Proyectaban sobre el pasado primitivo sus ritos, que habían llegado a ser sumamente complicados, y hacían lo propio con todo el ministerio del Templo.

Es innegable que, en el momento en que fueron redactados los documentos que sirvieron de fuente a los Evangelios sinópticos, las comunidades cristianas «adoraban a Cristo como a dios». Así pues, todas las circunstancias impulsaban a dichas comunidades —si es que habían inventado las «fábulas evangélicas»— a que se imaginasen a un Cristo que proclamaba claramente su divinidad. Ahora bien: los documentos-fuentes de los Evangelios eran (como he observado repetidas veces) sumamente reservados con respecto a la divinidad de su maestro. Si, no obstante el peso de la fabulación, no obstante las razones tomadas de los más elevados motivos de la fe, los redactores de los recuerdos sobre Jesús no «remodelaron» al Señor conforme a sus deseos, a pesar de lo interesante que esto hubiese sido para la predicación, es señal de que tuvieron que encontrar ante sí y en su mismo interior un elemento sólido y refractario, un dato que era imposible no respetar.

Los fieles (convencidos de que Jesús era tan dios como Dios), si hubiesen dado rienda suelta en sí mismos a la imaginación (exaltada más aún por el sentimiento de que se hallaban sumamente próximos el fin de los tiempos y el «retorno de Jesús sobre las nubes», de ese Jesús a quien ellos iban a ver con sus propios ojos, ahorrándose de esta manera la muerte), habrían suscitado o aprobado otros géneros de relatos distintos de los de los Evangelios sinópticos. La lectura de un libro como el Apocalipsis nos lo da a entender claramente. E incluso la lectura de las primeras cartas de San Pablo, en las que se trata del Anticristo y de los últimos tiempos, del Cristo celeste, vengador [4].

Para estudiar la cuestión desde otro costado, yo diría que lo más extraño, lo que llega a ser incluso un poco desconcertante en los tres primeros Evangelios (a los que antaño se denominaba «sinópticos», principalmente para contraponerlos y preferirlos al Evangelio de San Juan) es no tanto lo que Bergson llama «la humildad divina» como lo que yo denominaría el *incógnito divino*. Cristo, en el Evangelio de Marcos, reprende a quien le acaba de llamar Maestro Bueno, y añade que «nadie es bueno sino sólo Dios». O también dice que él —Jesús—, hijo del Padre, ignora la fecha del fin de los tiempos. Suplica a su Padre que aleje de él la pasión. Por regla general, no hace ostentación de su esencia divina. Ahora bien: supongamos que un fabulador genial hubiera concebido la idea de presentar las palabras y las obras de un Dios que realmente se hubiese hecho hombre, ¿cómo habría podido resistir a la tentación de colocar en labios del Dios declaraciones explícitas, de imaginar escenas de triunfo o incluso de excesiva pasión? La imaginación humana, que gusta de ser paradójica y sumamente frenética, puede sentir la tentación de reconstruir el sufrimiento de un Dios, pero entonces lo hace en un lugar vago, en un tiempo indeterminado. Los Antiguos habían forjado en su imaginación los dolores de Prometeo: entre los judíos, se habrían podido divinizar los dolores de Job. Pero yo creo que ese sublime fabulador debió de tener facultades ultrageniales para dar a la imagen de

un Dios paciente la discreción, la verosimilitud, la sencillez de la Pasión en los cuatro Evangelios, los cuales se conforman además a las complicadas costumbres y usanzas de los judíos y de los romanos de aquella época. Y se hallan también de acuerdo con numerosas escenas más de la existencia humana.

Aquí debo recordar que los tipos de explicación posible no son muchos. He expuesto ya las razones para admitir que, en este campo, existen dos tipos de solución. Y esto —como hice notar— obliga a la mente a adoptar uno de esos dos tipos de solución, no por el sentimiento de su evidencia, ni siquiera de su probabilidad, sino por la clara visión de la imposibilidad del otro tipo.
Esta necesidad se aplica, en este momento de la investigación, a los que están reflexionando.

Si efectivamente usted tiene la convicción de que la solución de la fe es en sí misma inconcebible, entonces usted aceptará la hipótesis de la fabulación, cualesquiera que sean sus dificultades, ya que no hay otra salida posible.

Pero si usted tiene la convicción de que la explicación por medio de la fabulación hace ininteligible la evolución real del cristianismo original, entonces usted no tendría más solución de recambio que la que-conduce hasta el umbral de la solución ofrecida por la fe.

Y usted dirá: «Después de considerar bien todas las cosas, parece imposible explicar por medio del mito las palabras implícitas de Jesús en los Sinópticos. Resta, pues (como única solución posible y verdaderamente residual), el que esas palabras hayan sido pronunciadas realmente por el Nazareno, el cual (a pesar de ser hombre, lo mismo que los demás hombres) tenía conciencia de ser Dios, y se atribuía los caracteres que la vieja tradición religiosa de su pueblo tributaba a Dios.»

O mejor todavía:

«Todo ocurrió como si Jesús, consciente de su identidad con Dios, hubiese ido educando a sus testigos —por medio de afirmaciones acomodadas a la mentalidad de estos y que ellos pudie-

ran entender— para que fueran asimilando progresivamente la revelación de su divinidad.» [5]

La educación divina

Esto no tiene nada de extraordinario si estamos dispuestos a admitir por un instante la hipótesis de una humanidad divina. Todo espíritu que se encuentra en un nivel de existencia eminente y que debe comunicarse a un espíritu de nivel inferior, incapaz de comprenderle de golpe sin una reflexión necesariamente difícil y lenta, tiene que acomodarse a tal debilidad. La prudencia le aconseja, entonces, que proceda por medio de revelaciones sucesivas. Es lo que los Padres de la Iglesia griega denominaban «Economía», y nosotros designamos con una palabra más sencilla todavía: «Educación». Pues bien: si admito la idea de una revelación divina en la historia del pueblo hebreo, escalonada en más de quince siglos de duración, observaré que Dios ha empleado siempre esa misma paciencia y lentitud de aclaración, adaptando sus enseñanzas legislativas, aceptando expresiones groseras o prolongados olvidos sobre ciertos puntos de doctrina que, sin embargo, podían parecer de capital importancia para la vida del alma (como la separación entre buenos y malos, en el más allá).

Por consiguiente, no me veo sorprendido, ni mucho menos, al descubrir que en el Evangelio —que es un Israel compendiado— el Revelador ha utilizado ese mismo método de respeto hacia las libertades, de discreción, confiando al tiempo la tarea de hacer que los gérmenes se fueran desarrollando. El carácter encubierto, oculto e implícito de las afirmaciones de Jesús acerca de su propio misterio, corresponde a los métodos del educador. Si hay revelación, tiene que haber iniciación, grados, progreso, desarrollo. El estilo de Jesús es análogo (en su breve duración) al estilo de Dios en la historia entera de su pueblo escogido.

Y tal vez es análogo también a todos los métodos de la naturaleza, cuando ésta inserta en un orden de existencia inferior un fermento que debe elevar dicho orden a un nivel superior, nivel que dicha existencia no habría podido alcanzar nunca por sí misma: es decir, cuando la naturaleza realiza una inseminación por medio de esa cosa infinitamente pequeña que denominamos «germen», y que es un punto de materia cargado de futuro.

«Con respecto a un orden cualquiera, otro orden superior que se halle infinitamente por encima no puede ser representado en el primero sino por algo infinitamente pequeño. El grano de mostaza. El instante, imagen de la eternidad. La discreción. El carácter infinitesimal del bien puro.» [6]

Jesús y el maestro de justicia

Se impone una vez más la comparación con la comunidad del Mar Muerto y el «Maestro de Justicia», que me ha aclarado con frecuencia bastantes cosas con su luz indirecta. En dicha comunidad vemos a un profeta, jefe de una alianza nueva, que predica el arrepentimiento y la verdad, que distingue entre la luz y las tinieblas, que es arrebatado de la tierra y volverá a venir, que se refiere a la ley de Moisés a la cual va a perfeccionar. Se recibe la impresión de que ha existido un personaje que —con razón o sin ella— ha logrado congregar en su recuerdo los temas ordinarios de la mentalidad judía. Jamás se dice que haya sido el Mesías, ni que se haya proclamado como tal, ni que muriese de muerte violenta. No tiene conciencia de poseer autoridad sobre la Ley de Moisés, antes al contrario: pretende basarse en ella. Los diversos elementos que componen esta figura no nos la permiten ver en su movimiento cotidiano. No están vinculados entre sí, de manera que formen un sistema de pensamiento. No han dado lugar a una teología. La secta no llegó a ser una Iglesia permanente. La semilla quedó encerrada en sí misma. Nos hallamos en presencia de uno

de esos desarrollos abortados, semejantes a los que se verifican de manera tan numerosa en lo grande y en lo pequeño, en biología, en estética y en toda la historia del espíritu.

Y, sobre todo, en esa comunidad no existió una persona viva, bien dibujada y designada por medio de conceptos humanos, pero que los sobrepase por todas partes, lo mismo que la idea poética y la personalidad del poeta sobrepasan los sonidos y los significados de las palabras que él emplea. No ha habido progreso lento, desarrollo oculto de un germen. Los criterios, que hemos definido, encuentran aquí su aplicación. La fabulación, que produce o colorea tan fácilmente al héroe o al dios, encuentra su límite cuando se trata de suscitar una persona viva, y, más todavía, a ese Dios-hombre que va haciendo que lentamente se vaya adquiriendo conciencia de él.

---

1. Para la exégesis y comentario de estos pasajes, remito a mi obra *Le Problème de Jésus*, II, pp. 64-80.

2. *Le problème de Jésus*, III, pp. 75-76.

3. El lector se dará cuenta de que, en este examen —por exceso de rigor y de prudencia (como el jugador de ajedrez, que cede a su adversario algunas piezas importantes para hacerle ver que es capaz de ganar, sin ellas)— no he prestado atención, incluso en los Sinópticos, a ciertos textos sumamente explícitos, como el famoso texto de Mateo y de Lucas:
«Te glorifico, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, porque así te plugo. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quisiere revelárselo».
Algunos han dicho que este texto había sido interpolado. Ahora bien: desde mi punto de vista, no contiene nada que no se encuentre ya implícitamente en los otros textos que nadie pone en tela de juicio.

4. Para el desarrollo de estos puntos de vista, remito a *Le Problème de Jésus*, vol. II, p. 82 a 89, y 253 a 255.

5. El lector podrá encontrar el desarrollo de estos puntos de vista en *Le Problème de Jésus,* II, pp. 82-95.

6. Estas fórmulas tan condensadas son de Simone Weil. Me permito remitir a mis obras de filosofía, en donde algunos puntos de vista análogos se hallan extensamente desarrollados: *La philosophie de Newman; L'Existence termporelle; Pascal et Leibniz.*

XI

SOMBRA Y LUZ SOBRE LA DIVINIDAD DE JESÚS

Es más difícil creer en Jesús que creer en Dios.

Jesús-Dios es Dios insertado en la historia existente para nosotros, Dios convertido en palabra dirigida a mí. Desde entonces, en lugar de encontrarnos ante la fuente de nuestro ser en una relación abstracta y lejana, como ocurre cuando pensamos en el Dios trascendente, que está despojado de toda semejanza con el hombre, nos encontramos precisamente delante de nuestra fuente. Nos encontramos como si Él fuera otro «nosotros-mismos», Él que es el infinito que existe antes que nosotros, que nos envuelve por doquier, que nos llama. Se comprende que la inteligencia y la libertad del hombre se alcen contra esto, y exijan motivos de credibilidad proporcionados a enunciado tan inaudito.

La prueba será siempre inferior a la infinitud de su objeto, como tan claramente lo hace notar el Evangelio, cuando indica que para creer en la divinidad de Jesús es necesaria la luz de la gracia. Pero es obra de la inteligencia el reducir lo más posible tal desproporción. Así lo hace cuando muestra que el problema de la divinidad de Jesús está planteado por los hechos mismos. Creo que he indicado

—en cuanto la mente humana es capaz de ello— cuál es el principio de un método positivo que puede inducir a un observador imparcial a plantearse la cuestión de si Jesús es Dios, y después a acercarse gradualmente a una solución, misteriosa ciertamente, pero razonable. En este punto, no pienso que el futuro pueda ofrecemos puntos de vista o trayectorias nuevas. Creo, como en nuestro tiempo cree también Karl Barth, que siempre estaremos encontrando el *eterno dilema*: o un hombre divinizado por entusiasmo, o una idea mítica a la que se ha revestido de historia, o un hecho suprarreal y suprahistórico, una naturaleza humana poseída por una persona divina, como dice el símbolo de Calcedonia.

Ventajas del método: la descripción de un progreso de pensamiento

Desearía subrayar la ventaja del método que he propuesto y que consiste en estudiar el desarrollo de la creencia en la divinidad de un hombre, desarrollo que toma como punto de partida las declaraciones más antiguas de ese hombre, tal y como han sido referidas (sin ser plenamente comprendidas) por aquellos que las escuchaban, ya que tales declaraciones eran discretas, virtuales, encubiertas, y exigían tiempo y reflexión para ser comprendidas. Desde este punto de vista, no hay nada sustancialmente nuevo, sino tan sólo una explicitación en los dos teólogos del Nuevo Testamento: San Pablo y San Juan. Y, de esta manera, la mente puede seguir, durante el transcurso de unos cincuenta años, la labor que va efectuando la inteligencia sobre esos primeros datos, labor que es análoga al trabajo profundo que realiza el pensamiento cuando toma como punto de partida un hecho real, en el que profundiza buscando conceptos y términos que equivalgan a su contenido y que lo designen sin deformarlo.

Y así, sobre el terreno de los hechos, del conocimiento histórico al que me he querido restringir, se puede afirmar que no hay nada

que vaya contra la divinidad del hombre-Jesús, con tal que la idea de la divinidad de un hombre no sea considerada previamente como imposible. Pero repito que tales problemas de posibilidad provienen del pensamiento puro y no de la verificación de datos.

Todo ocurre como si en este caso —en este caso único— la divinidad de una persona fuera la solución del problema planteado por los hechos mismos. Me parece que una inteligencia abierta no puede ir más lejos de lo que yo he ido, pero también creo que debe llegar hasta ahí.

El descubrimiento de la imagen original

Voy a añadir que, para convencerme de esa existencia divina, los métodos críticos de los modernos proporcionan —según creo— un camino nuevo: reflexivo, positivo, aceptable para bastantes espíritus exigentes. Un camino que permite incluso retransmitir las palabras mismas de Jesús.

Este camino tendría también la ventaja de no exigir al hombre moderno, en el comienzo de sus investigaciones, un esfuerzo que él pueda juzgar inoportuno, como sería el de creer en un gran número de milagros.

Se desea un acercamiento más directo y que, sin suprimir la interposición de un relato e incluso de un escrito, reduzca en cierto modo dicha interposición, de suerte que cada uno pueda adquirir la convicción de estar casi escuchando las expresiones escogidas por Jesús cuando hablaba a sus primeros compañeros, que permita volver a hallar el recuerdo y el sabor de los orígenes. Y entonces sería posible que el método crítico (al que tanto se ha atacado, porque se le ha visto operar en su primera fase, que es necesariamente negativa) permitiera una renovación del sentimiento de presencia, alterado por el transcurso del tiempo y por el follaje de los comentarios.

No sé lo que habrá que pensar del lienzo de Turín, en donde —según dicen— se halla impresa en negativo la faz de Cristo. Creo que su veracidad es dudosa, desde el punto de vista de la historia, de la exégesis, de la química. Pero calculo el interés excepcional que habría tenido para este lienzo conseguir una prueba de autenticidad; entonces la figura de Jesús en la pasión habría sido mostrada a los hombres de este siglo sin la interposición de actas de comprobación, de relatos y de testimonios humanos, que emplean señales indirectas, imperfectas. Tendríamos entre nuestras manos la reproducción de los vestigios del sufrimiento; el lienzo sería una fotografía no rotulada que el progreso de las ciencias no hacía concebible hasta el siglo XIX, cuando la fotografía permitió descubrir el negativo del varón de dolores, y, por consiguiente, superar en precisión y en valor sugestivo a los Evangelios de la Pasión.

Habrá que remitir a una investigación —para la cual poseemos ya los medios— la tarea de averiguar qué hay de verdad en todo eso. Pero yo creo que el método que he empleado esta tarde, aunque más difícil que la simple inspección de un «negativo» o el análisis técnico de una tela, es mucho más importante. Porque el análisis de un lienzo e incluso la filmación de una película sobre la Pasión (suponiendo que tal impresión hubiera sido posible en el año 33), no nos proporcionarían ninguna luz sobre la divinidad de Jesús, más necesaria para la fe que la misma Pasión, a la cual da todo su sentido.

Y, sobre todo, no nos hallamos en nuestro caso a merced de un análisis químico de aromas o de tal o cual observación de algún historiador acerca de los tejidos y de sus empleos. Aquí los textos se hallan al alcance de cada lector; su estudio, su comparación no es tan difícil.

Luz sobre el evangelio proporcionada por la idea de la divinidad

Querría insistir una vez más en la impresión producida por el Evangelio, suponiendo esta vez la hipótesis de la divinidad. Me

parece que ésta, a la manera de un verdadero misterio, aclara los detalles del Evangelio, lo hace más humano, más inteligible y —me atrevería a decir— más verosímil.

Renan se engañaba al creer que el Evangelio sería más accesible adoptando la hipótesis de que Jesús era un superhombre.

Cuanto más se engrandece a Jesús como hombre, más difícil se hace concebirle como Dios. Afirmando que Jesús es el más hermoso de los hijos de los hombres (como hacía Renan), o que es el supermístico, el más destacado de los místicos (como hacía Bergson), no es como mejor se prepara a la inteligencia para que conciba que Jesús es Dios. La expresión superlativa «el más... de los...» impulsa a creer que se han borrado las distancias. Son palabras falaces. Palabras que engendran una actitud pagana en el seno de la fe cristiana, palabras «arrianas», diría yo, porque la fe de Arrio era ver en Cristo solamente al superhombre. Es como si, para explicar a un ignorante lo que es una flor, le dijéramos que es el más hermoso de los zafiros; entonces le induciríamos a creer que se puede obtener la vida vegetal elevando al infinito la consistencia del cristal o de la materia. Cuanto más tratemos de imaginarnos a Cristo como un hombre genial, tanto más nos alejamos de él, si es verdad que Cristo es Dios. De la misma manera, el estudio de los simios superiores aleja del hombre, el cual no es, ni mucho menos, un *pithecanthropus* más complicado.

Pascal habría dicho que jamás, añadiendo líneas a líneas, llegaríamos a obtener un volumen; ni, añadiendo carne a carne, obtendríamos espíritu. Ni elevando la propia inteligencia, se puede llegar a amar.

Yo diría que si Dios, por un imposible, «se convirtiera en hombre», podría ahorrarse esos excesos que tanto estimamos en los «héroes» y aun en los «santos». Sería tan evidente que Él podría hacerlos que nosotros ni siquiera se los reclamaríamos, como no se reclama una línea a Ingres ni un toque a Delacroix. No se le pediría que presentase, en la virtud o en la sabiduría, ese tipo de

excelencia que se busca para los hombres, antes de admirárseles incondicionalmente. Por el contrario, le exigiríamos que fuese la virtud misma y la sabiduría, de un modo inimitable. No sé qué crítico decía que Beethoven era el más grande de los músicos, pero que Bach era la música misma.

Es difícil describir una impresión profunda; pero me parece que no me engaño si digo que Jesús está pintado en los Evangelios como si fuera la humanidad misma y no como el más perfecto de los hombres. No nos hallamos ante un superhombre, ante un ayunador o ante un estigmatizado; Juan Bautista, que se halla pintado en el contexto evangélico como un asceta, a la manera de Elías, tan popular entre los judíos de aquel tiempo, hace resaltar la ausencia que hay en Jesús de toda especialización en el bien. Jesús no se parece al más sabio de los griegos, ni al más piadoso de los judíos, ni al más abnegado de los hindúes, ni a Pitágoras, ni a Salomón, ni a Gandhi. Cada una de las peticiones del *Padrenuestro* —que es la oración enseñada por Jesús como su oración— se encontraba ya en la tradición de los rabinos.

En el Evangelio se recibe también la impresión de que Jesús tiene una especie de indiferencia hacia los acontecimientos, una especie de estar a disposición de las circunstancias en cada instante. Es lo contrario de lo que vemos en esas vidas, en las que el héroe influye sobre la historia, como vemos, por ejemplo, en los trabajos de Hércules. Jesús no tiene prisas en una carrera tan breve, interrumpida tan pronto. Esa oscuridad, esa lentitud, esas escasas manifestaciones; ese tránsito furtivo, ese fracaso final, esa pasión precipitada, todos esos acontecimientos llenos de paradoja que parecen obrar en sentido contrario, se comprenderían mal en un profeta, pero se justifican en el Dios-hecho-hombre. ¿Por qué iba Dios a tratar de llenar el tiempo o de hacer proezas en el tiempo? Basta que se inserte en él, que le sustente, que lo pase, que se presente ante algunos privilegiados y que diga: SOY.

No nos hallamos ante una existencia extraordinaria. Su existencia, después de haber estado oculta, fue breve. Y, si se exceptúan

los milagros, fue sencilla. La misma pasión fue corta y no horripilante. E, incluso en esa pasión, hubo momentos de alivio: el Ángel, el Cirineo, la Madre, el vinagre, la muerte que sobrevino tan rápidamente, pues los crucificados permanecían varios días contorsionándose sin poder encontrar la muerte.

Suponiendo por un instante que Jesús sea Dios (cosa incomprensible, *mysterium fidei*), se comprende que el Señor, pudiendo desde toda la eternidad escoger entre varios modos de existencia en el tiempo, no haya preferido ni una vida heroica, ni una vida visiblemente ascética o solitaria, ni siquiera una vida dramática como la de Jeremías, ni una vida prolongada, ni una vida cargada de obras o consumada hasta la vejez, a la manera de Juan Evangelista, sino solamente una vida humana ordinaria, interrumpida muy pronto, una vez que había realizado ya lo esencial, una vez que había dado testimonio público. Para manifestar esa esencia divina, el tiempo no importaba: sólo tenían valor la dignidad, la densidad de los sufrimientos, no su duración ni sus espasmos. Si Leonardo da Vinci hubiera pintado cien cuadros, ¿sería más famoso? Le bastó, como a Pascal, dar buena muestra de sí, probar que era capaz de resolver dificilísimos problemas. Lo que es original no tiene necesidad de ser múltiple. El número ¿añade algo a la unidad?

Cuando, por medio de un esfuerzo casi insostenible, trato de pensar que la divina esencia llega a ser uno de nosotros sin cesar de ser ella misma lo que es, entonces puedo presentir y justificar algunos de los rasgos que veo en el Evangelio.

Yo diría incluso —sin paradoja— que la divinidad hace que Jesús se halle más cerca del hombre: porque un hombre excepcional nos aleja de sí por esa grandeza de la que no nos sentimos capaces.

Si un ser de ese género se inclina hacia nosotros, como cuando Napoleón daba pellizcos en las orejas o cuando Luis XIV hablaba a algún infeliz con todas las reglas de la cortesía, entonces se recibe

la impresión de que se está fingiendo familiaridad. Pero en cuanto a la divinidad, es decir, en cuanto a la fuente de toda existencia, tan santa, tan independiente, creadora de ese ser al que eternamente ha contemplado como posible, nos hallamos incesantemente en una relación más íntima con ella. Esa relación, aunque oscura, se halla envuelta en el sentimiento que tenemos de nuestra propia existencia. Ahora bien: en el Evangelio se prosigue esa misma coexistencia de dos únicos. Pero mientras que, en la existencia ordinaria de cada hombre, el Infinito permanece como una fuente desconocida, como un foco sin límite y sin rostro, vemos que gracias a la Encarnación evangélica Dios tiene una forma, una voz, una presencia. De suerte que la complicación que consiste en admitir la divinidad de Jesús (como en ciertos cálculos la introducción de una cantidad infinita) es un medio de simplificarlo todo.

Divinidad y milagro

Quiero insistir una vez más sobre la incomodidad que siente la inteligencia ante la abundancia de milagros y ante la falta de un aparato de control en cada caso particular.

Acerquémonos ahora al problema por otro costado, y supongamos por un instante —por el derecho que tiene toda inteligencia de suponer lo incomprensible como principio de explicación— que Jesús es Dios. Al ser Dios, es Creador de las naturalezas. Como dice Juan, es el *Lógos* por medio del cual fueron hechas todas las cosas; es, como dice la *Carta a los Hebreos*, Aquél por medio del cual fueron hechos los siglos (los *eones*). Y entonces, ¿qué importa que ejerza o no un poder que ciertamente posee? Es cuestión de oportunidad, de conveniencia, de «economía», como dirían los Padres griegos.

Si Cristo posee esa naturaleza divina (y a no ser que se le suponga vinculado por una de esas convenciones de elegancia, tan predi-

lectas de Malebranche, sobre la regularidad o la simplicidad de los caminos), es verosímil que Jesús-Dios ejerza tal poder, por efusión de amor o por piedad hacia nuestra torpeza, que tan mal sabe interpretar el espejo —tan constante— de la ley, de la naturaleza que oculta a Dios.

Si Dios existe, y Jesús de Nazaret es Dios, entonces es claro que la posibilidad de tal o cual milagro no puede ser medida por el peso que dé en las balanzas. Es posible todo cuanto no sea absurdo, si lo medimos por la Sabiduría, cuya labor tranquila, lenta y discreta, humilde aunque irradiante, observamos por doquier en el cosmos. Se presenta como verosímil el que Dios se manifieste en ese segundo universo completo, que es la humanidad de Jesús, de la misma manera que se ha manifestado en el cosmos, es decir, ocultándose generalmente bajo apariencias inversas y descubriéndose tan sólo a aquellos a quienes desea alistar a su servicio, como decía Pascal.

La inversión de las perspectivas

Hay que decir además que, si Jesús es Dios, todo cambia de sentido, no solamente en el Evangelio, sino también en la historia humana, e igualmente en el sentimiento que podemos tener del universo, del puesto que ocupa este planeta perdido. Porque aquél que antes era un punto en la historia se convierte ahora en centro de la misma. Antes era como un tránsito, un vestigio, y ahora se encuentra inmóvil, y a su alrededor giran todas las demás cosas. Es lo mismo que pensaba San Pablo: podemos decir que su teología consiste en sacar las consecuencias de la igualdad de Cristo con Dios.

Es una revolución del pensamiento que cambia el sentido de la rotación de las cosas, y por cierto de una manera mucho más íntima que la realizada por Kant, que tanto se jactaba de su innovación, comparándose con Copérnico. En adelante habrá que llamar

creador a Jesús-criatura —inmóvil y eterno, a ese Jesús mudable e histórico—, foco de la historia, a aquél que hasta ahora no había sido más que un punto privilegiado de la misma. En el fondo sería la única inversión de circunstancias que merecería verdaderamente el nombre de «dialéctica de la historia». Bien pudiera ser que Hegel haya transportado a la historia universal y a su *Lógica* lo que había aprendido del misterio de Jesús, durante su juventud, en que fue estudiante de teología.

El lazo entre el acontecimiento y el misterio

Ahora puedo preguntarme qué lazo existe entre el acontecimiento de la resurrección y el misterio de la divinidad. Las dos cosas se sostienen la una a la otra.

Después de haber reflexionado acerca de la divinidad y de haber sopesado las diversas razones para admitirla, las dificultades contra la resurrección se encuentran ya muy atenuadas. Un cuerpo unido con la divinidad, ¿cómo concebirlo tocado por la muerte? Se hace verosímil que tal cuerpo haya sido preservado de la corrupción, y que incluso se haya dado a conocer a los suyos bajo una forma imposible de prever. Yo llegaría a decir que la idea de que un hombre es igual a Dios encierra confusamente la idea de cuerpo glorioso. Inversamente, si la resurrección es real, se comprende que tal resurrección disponga a la mente para que piense lo inconcebible acerca del ser a quien se ha visto vivo después de su muerte, vivo con una vida sublime. Y se comprende también que la experiencia de este acontecimiento haya hecho que surgieran de la memoria las palabras encubiertas con las que Jesús anunciaba que era Dios.

El acontecimiento no ha conducido al misterio, pero ha dado luz y vigor a la revelación virtual del misterio.

Y se adivina entonces que nunca se deberían separar los dos problemas del acontecimiento y del misterio. El acontecimiento (en

su sentido pleno) se halla impregnado del misterio de Dios, misterio que explica, a su vez, al acontecimiento. De esta manera se evita el dar al cristianismo la apariencia de un culto fundado en un prodigio desligado de la cultura y de la historia.

Uno de los pasajes más significativos del Evangelio de San Juan es aquél en donde el Evangelista refiere la aparición de Jesús a Tomás, y que nos permite ver muy bien de qué manera comprendían los primeros cristianos reflexivos el lazo sustancial que existe entre el *acontecimiento* y el *misterio*. Tomás representa la duda, y esa duda es doble: duda sobre la resurrección, duda sobre la divinidad. Si Tomás hubiese creído en la resurrección, ¿habría admitido tal vez la divinidad? Si hubiera creído en la divinidad, habría dado crédito, indudablemente, a los relatos de quienes habían visto a Jesús resucitado. Pero Jesús se muestra a la experiencia de Tomás, y en ese momento el apóstol «escéptico» le llama «su Señor y su Dios».

Así, pues, para no esclavizarse a ningún orden y poder mostrar la reciprocidad de ambos, es menester elegir (según la exposición que se vaya a hacer) entre una de esas dos series, y variar el orden en el cual se presentan las dos incógnitas del álgebra histórica.

En una obra anterior tomé como punto de partida la *Divinidad* para llegar a la *Resurrección* [1]. Aquí sigo el orden más corriente, el orden más conforme con el desarrollo real de la fe en los apóstoles y en los primeros testigos. Parece que estos no se aplicaron a reflexionar acerca de la igualdad entre Jesús y Dios, sino después de la resurrección.

Pluralidad posible de la encarnación. Extracto de una carta de Olivier

Si la Encarnación existe en el sentido en que la entiende la fe, entonces usted tiene razón al decir que la Encarnación es en sí misma

más importante que la creación. En el hecho de que Dios haya asumido una criatura humana, hay mayor importancia que en el despliegue de materia y de vida al que llamamos Universo, mayor incluso que en el hombre, que es una «caña que piensa». De suerte que soy del mismo parecer que usted: si se pensara en lo que implica la idea de la Encarnación, nos sentiríamos inducidos a invertir el orden de todos los problemas. Ya no se diría: «Dado el mundo, he aquí que Dios se encarna». Se diría: «Habiendo querido Dios unirse a su obra de la manera más íntima posible, ha hecho el universo y la escala de las especies y el desarrollo de la religión en la humanidad, a fin de que tal Encarnación fuera posible en un momento dado». Lo cual, en el fondo, equivale a decir que el Universo es una máquina de hacer dioses, según la última palabra (impresa) de Bergson, con tal que entendamos por dioses a los santos unidos con Cristo.

Pero, entonces, permítame que le exprese una gran perplejidad intelectual. Me asombro de que, entre tantos lugares, entre tantos momentos posibles, Dios haya escogido este universo concreto, esta humanidad que existe desde hace —relativamente— tan poco tiempo. ¿Qué son dos mil años en comparación con los millones de años que tiene la duración de las especies vivas? He ahí mi dificultad principal. Viene a decir lo que en el fondo pensaban (con razón) los jueces de Galileo: que la idea del Dios-Hombre presupone que ese lugar y ese momento son privilegiados. Ahora bien: todo ocurre como si no hubiera tal lugar privilegiado. Parece una idea demasiado bonita, demasiado fácil de forjar.

Los hombres de este tiempo rehúsan pensar que el ser humano —tal como es conocido por las ciencias— sea, en este universo, el centro, el foco de la evolución. Llegan incluso a creer que sería indigno de la sabiduría de Dios el haber desplegado tantas energías inútilmente para obtener —casi por casualidad estadística— lo que se manifiesta en un satélite del sol. Por otra parte, se explica muy bien que el hombre se haya imaginado a sí mismo como centro, y que haya creído que Dios le había…

Extracto de una respuesta

...Y yo también pienso que, si el universo físico es tan vasto como lo reclama la astronomía moderna, si existen millones de galaxias, miles de millones de soles (a pesar de la extrema improbabilidad de nuestro sistema planetario y de la persistencia en el mismo de condiciones tan inestables para la vida), es difícil pensar que esta misma improbabilidad no se haya realizado más veces.

Sé muy bien que siempre hay lujo en las operaciones de Dios. Sé igualmente que es más un solo pensamiento, un solo amor, que una masa infinita de materia. Pero me parece también que la idea de sabiduría absoluta implica el que exista proporción entre la potencia desplegada y el efecto, y que el universo físico es demasiado inmenso para tener como única razón de ser esta tierra y esta humanidad. El pedestal es demasiado grande para la estatua.

Esto equivale a decirle que no veo nada que se oponga a que existan, en lo indefinido del tiempo y del espacio, resultados análogos al nuestro, ¡superiores tal vez al nuestro! En una palabra: que existan también otras «cañas pensantes».

Pero la Biblia tiene una cosa notable, y es que, a pesar de hallarse plenamente interesada en la tierra, en la humanidad e incluso en la rama judía de esa humanidad, es decir, en el eje por donde el Espíritu pasa a este planeta, no ha limitado nunca la acción de Dios a ese eje.

¿Por qué Dios no iba a comunicarse en otras partes, bajo formas que nos sería imposible imaginar, aunque no concebir? Santo Tomás pensaba que cada ángel era de una especie diferente. ¿Por qué no habría más especies pensantes, lo mismo que hay diversos coros de ángeles? Y para volver a la crítica que usted proponía, ¿por qué Dios no se habría unido a esas creaciones de una manera análoga a la unión que llamamos Encarnación? No cabe duda de que la Encarnación solamente puede producirse una vez en nuestra historia. Pero ¿con qué derecho limitaríamos la acción de

Dios a esa historia? Nos adentramos en un abismo. La divinidad de Jesús es un abismo que, para hablar con las palabras de David, invoca a otros abismos: *Abyssus abyssum invocat*.

Lo que será siempre delicado y difícil es averiguar en cuál de las dos hipótesis hay más antropomorfismos. Usted parece decir que se es antropomorfo al suponer que la tierra es el centro del mundo, que la historia de los hombres es la única historia, y que Cristo es la única Encarnación del Verbo. ¿Es seguro esto? Así me lo pregunto yo.

Supóngase usted una multiplicación de los universos y de las historias, de las biosferas y de las antroposferas, a fin de que la creación sea más digna del poder infinito; ¿no sería eso concebir a Dios según nuestros modos humanos, para los cuales la potencia y la profusión son una misma cosa? ¿Habrá que pensar tal vez que el espacio y el tiempo, y todo cuanto en ellos se contiene, son como adornos, y que el momento presente es como una oblación idéntica que se renueva siempre con Cristo en su centro? ¿Qué realidad tienen —para Dios— el espacio, el tiempo y el número? El Único ¿puede verdaderamente repetirse?

Le dejo, Oliver, en estos problemas, que son insondables, pero que merecen que de cuando en cuando les echemos una ojeada, antes de imitar a Job, que se llevó la mano a los labios para guardar silencio en presencia del Eterno.

---

1 Le Problème de Jésus, II, pp 47-54

QUINTA PARTE

JESÚS, LA HISTORIA Y LA EXISTENCIA

XII

SITUACIÓN DE JESÚS EN LA HISTORIA

Hasta aquí mi examen no se había referido más que a Jesús, es decir, a Jesús aislado. Fue necesario dar un corte en la historia para no retener más que ese pasaje instantáneo, descrito por el Evangelio. He estudiado las huellas dejadas por acontecimientos muy improbables, repartidos por una quincena de años (quince años, largo espacio, decía Tácito). Si no se considera más que el impulso original (dos años escasos), tal vez ese tránsito de Jesús...

Y no cabe duda de que Jesús puede aislarse, porque todo puede aislarse, porque la inteligencia aísla. La operación intelectual más familiar —la aconsejable para aprender— consiste en concentrar la atención sobre un único punto, dejando a un lado las secuelas, las cosas circundantes. Pero resulta difícil aislar a Jesús; su característica es ser precisamente antes y después del momento en que era. Por debajo, por encima, más allá: Jesús trasciende por todas partes.

El ejemplo de San Pablo es notable, ya que él fue el primero que pensó sobre Jesús, si es verdad que pensar es situar una parte en un todo, un momento en una evolución, un ser en el sistema de

los seres. San Pablo sabe lo que ha sido Jesús según la historia. Supone que tal cosa ya es conocida, y su atención se dirige a Jesús omnipresente en el movimiento continuo de la historia; a Jesús, que termina por absorber en sí toda la historia.

Una investigación sobre Jesús nos llevará siempre muy lejos. No puede limitarse a los primeros efectos, a las primeras consecuencias. Jesús (y por este motivo se le imagina tan fácilmente como Idea y como Mito) no es semejante a un ser histórico ordinario que deja tras de sí una estela. Jesús posee una superexistencia, que hace que siga siendo como una especie de primer motor eterno para la historia de los espíritus insertados en el tiempo.

Jesús, en un tiempo sumamente limitado, con medios ínfimos, ha conmovido lo que es inconmovible: la religión.

Jesús y las religiones anteriores

Y bajo dos formas en apariencia indestructibles: la religión romana y la religión judía. Observadlas: debían aparecer —por motivos diversos— como religiones igualmente eternas. La romana, por su vinculación con el Estado, con la fabulación (que creaba dioses en ella), con el sexo, con el cosmos, con lo más bajo y más alto que hay en el hombre (cosas ambas a las que ella satisfacía maravillosamente, a un mismo tiempo), con la protección de las tradiciones, de las leyes, de los castigos: aliaba los sentidos, la razón, la fidelidad, la esperanza, el culto y los poderes, y poseía, por tanto, las más halagüeñas perspectivas de perdurar.

Pero, desde el punto de vista de la fe, la religión de los judíos tenía todavía más seguridad y porvenir. Se hallaba fundada por el Creador de las esencias, dotada de una alianza eterna exclusiva: veinte siglos de realizaciones, de éxitos improbables. Un pensamiento religioso que superaba en valor a las filosofías de los griegos, que iba aumentando en precisión y pureza una comunicación

con la Fuente de todo, que se mantenía en esta religión gracias a sus profetas.

Pues bien, esas dos religiones van a desaparecer. La religión romana termina por convertirse en una superstición que busca refugio en el campo: revienta por la parte baja.

Podría decirse que la religión judía, por el contrario, se va elevando, se sobrepasa a sí misma y se esfuma en la altura. Queda sublimada en la religión de Jesús, el cual consuma en sí mismo y en sus continuadores todo aquello que la religión judía anunciaba y prometía sin conocerlo de manera clara y distinta. El judaísmo, quebrado en su ímpetu, permanecerá en adelante como testigo de sufrimiento y de expectación.

Está bien claro que ese doble efecto, tan innegable, no ha podido tener por única causa la actividad de unos pocos partidarios de Jesús. Ha sido necesario que, detrás de esa actividad, existiera una Energía proporcional a los resultados. Y, a esa X, la llamamos Cristo.

Escisión de la duración en un pasado y en un futuro absolutos

Es una cosa notable que Jesús se halle insertado, enraizado e incardinado en la duración, como jamás lo ha estado personaje histórico alguno. Ciertamente, Él no es el único a partir del cual todo comienza o recomienza, en particular el cómputo del tiempo. Pero Jesús es el único que ha roto la duración en dos partes alrededor de sí, creando detrás un pasado absoluto, creando delante un futuro indefinido, y ocupando esa duración humana con tal pujanza que se podrá dudar de Él e incluso negarle, pero sería estúpido esperar y hasta concebir que volviera a haber un nuevo Jesús o un SuperJesús.

Las grandes individualidades de la historia aparecen y desaparecen de la misma manera que los meteoros. Ciertamente, se hallan

solidarizadas con las condiciones que las preparan, las sostienen y las limitan. Su acción tiene consecuencias que con frecuencia perduran largo tiempo. Pero se las podría hacer desaparecer, sin que quedase afectada la dirección de la historia general. Se puede concebir que se reproducirán circunstancias análogas, que surgirán personalidades equivalentes.

Pero no ocurre lo mismo con Jesús. La relación que Él mantiene con la historia judía es única en su género, y así lo seguirá siendo siempre. Si se examina esa historia a una luz retrospectiva, es de notar que toda ella nos parece orientada hacia Él, de suerte que dejó de ser historia progresiva cuando Él se manifestó. Jesús ha asumido, ha vivido, ha agrupado, ha recapitulado en sí mismo todo aquello que un pueblo entero había concebido, orado, instituido y sufrido; un pueblo espiritual, un pueblo adorador entre todos, un pueblo preocupado por la idea de la verdad, de la justicia.

No podemos evitar el preguntarnos cómo podría explicarse, dentro de una concepción atea, esa influencia que Jesús ha ejercido en sentido inverso a la marcha del tiempo. En todas las épocas de la historia occidental, veo cómo la mente humana busca nociones que puedan traducir esa relación singular de un pueblo con un solo ser, de un presente con un pasado. Pensemos en las reflexiones de San Pablo en la *Carta a los Romanos* acerca de la significación de Israel, en las reflexiones de todos los Padres (desde San Ireneo a San Agustín) acerca del carácter simbólico y preparador que poseía el Antiguo Testamento; recordemos la concepción —más matemática— de Pascal sobre los «Figurativos», las ideas de Cournot y de Newman sobre la evolución o, en nuestros días, las admiraciones de Paul Claudel acerca del sentido alegórico de la Escritura. Sin aceptar este último género de exégesis, tan tradicional, pero que no puede tener valor sino para aquél que ya cree, podemos decir que, desde hace cincuenta años, los investigadores han profundizado en la naturaleza de esa preparación evangélica, y que actualmente hemos llegado a conseguir una idea más ade-

cuada. Porque no son solamente algunos versículos, algunos personajes, algunos ritos, algunos acontecimientos los que simbolizan oscuramente al Cristo que ha de venir (referencias que el incrédulo calificará, sin más, de imaginarias), sino que es la historia integral y creciente de un pueblo entero, afecto a la idea de un Dios moral, de un Dios único, semejante al de los «filósofos y sabios»; pueblo que, a través de catástrofes sumamente probables y de elevaciones bastante improbables, va adquiriendo cada vez más conciencia de la existencia del Trascendente y de todas las consecuencias que implica tal existencia para la conducta social e individual: tales como la igualdad de las personas, la justicia para todos, las sanciones de ultratumba, la universalidad de la religión. Después, esa historia pone su fe y su certidumbre en el futuro, a pesar de las negaciones de la experiencia transitoria, aguardando una bendición para su raza, alrededor de un Ser excepcional, pero no incognoscible, y que incluso va siendo conocido cada vez más. Y los «hombres de Dios», los profetas, dibujan el rostro de ese ser con trazos (por lo demás, inconciliables) de gloria, de dolor y de humillación.

No se trata, pues, de un personaje episódico, como tal o cual rey, tal o cual profeta, tal o cual ser mitológico, o como ese maestro de justicia esenio del Mar Muerto, ni se trata de un santo, ni tampoco de un sabio, de un héroe, de un maestro de escuela o de religión. No se trata de un episodio maravilloso, como la detención del sol o incluso la reviviscencia de un muerto. Jesús no es accidental, no obra por medio del prodigio: *Jesús realiza y consuma.* Está ligado con la historia humana anterior, a través del eje espiritual por el cual dicha historia vuelve siempre sobre sí misma para remontarse a su fuente y para tomar impulso.

Pero Jesús no es un punto cualquiera en ese eje: es aquello hacia lo cual tendía ese eje, y lo que da a éste su propulsión hacia el futuro. Si hay en todo ello una casualidad de casualidades, una apariencia debida a la ilusión, habrá que decir que es una ilusión

bien fundada: ¿cómo explicar de manera satisfactoria la situación de Jesús en relación con ese impulso vital que parece prepararle (la religión judía se endurecería después de Jesús, como leño que ya ha dado su fruto), en relación con el impulso que anima toda la historia después de Él? Ese desarrollo a lo largo de una cuarentena de siglos es contrario a las leyes que rigen los fenómenos históricos. Parece que se adivina aquí la acción de una anti-casualidad, la cual, en lugar de permitir que las coincidencias se hagan y deshagan conforme a las leyes estadísticas, las va distribuyendo alrededor de un eje generador y de una persona histórica que, sin embargo, no ha ocupado sino una porción ínfima de tiempo.

En particular, la enseñanza dada por Jesús acerca hombre, acerca de Dios, se ha elevado —sin investigación ni progreso— a tal grado de plenitud que nadie puede pensar desde entonces en aumentarla. Se la puede negar en bloque. Se la puede desligar. Se la puede oscurecer. Pero, si no se niega que sea posible la comunicación plena de la divinidad al hombre, entonces en este único punto, acerca de este único ser, se ponen a discutir las inteligencias —desde hace ya veinte siglos— para saber si esa comunicación plena se ha efectuado de hecho. El progreso en materia de enseñanza moral y espiritual (no hablo de las aplicaciones, las cuales están sometidas a la ley de las grandes cifras y de la degradación) ya no se podrá buscar desde ahora en ningún otro «aumento» de luz, en ningún «mito» que sea superior en cuanto al valor y dignidad. En Jesús habrá, desde ese momento, un punto fijo, análogo a una simiente que se va acrecentando, pero que jamás adquiere nueva naturaleza, que no va explicitando nada de lo no haya poseído ya implícitamente desde un principio

En el instante y para siempre

Y, cosa curiosa, esa imposibilidad de novedad y de acrecentamiento en cuanto a los aspectos de la doctrina y ejemplo, esa perfección establecida en el instante y para siempre (análoga a la de

una obra de arte perfecta, si existiese tal obra, o, mejor aún, a la de un teorema demostrado), fue prevista, conocida, sentida por los primeros testigos antes de toda experiencia: de manera inmediata, sin pruebas, pero con absoluta certidumbre, tuvieron la impresión de que en todo ello había algo único para siempre, que se daba solamente esta vez , sin llamamiento al futuro, sin posibilidad de progreso ni de perfeccionamiento, que era de una vez para siempre: *hápax*. Anunciaban lo que efectivamente se ha producido: la excelencia de ese camino y su curiosa facultad de recobrar vida por el contacto de aquello mismo que hubiera debido destruirla: en el exterior, las persecuciones, los obstáculos; en el interior, la debilidad. Siendo así que no eran más que un puñado de hombres bastante mediocres, sin horizonte, sin cultura, sin genio, sabían —con una serenidad casi insolente— que ya eran vencedores de todo. Y eso, lo mismo que se conoce un axioma, y no por un arrebato de éxtasis o de fervor. Cuando una inteligencia crítica de tipo impugnador explica todas estas cosas por la coincidencia improbable de varias series causales, de la misma manera con que Epicuro explicaba el orden de los cuerpos por la coincidencia de los átomos lanzados al vacío, podrá sin duda alguna dar cuenta —en términos de lógica pura— del hecho «Jesús» en el instante T. Pero no explicará cómo ese instante se continúa con otros instantes, en la sucesión que tiene como punto de partida a Jesús. Hablo aquí de la historia en su más elevado nivel, que no es la historia de las masas, sino de los grupos espirituales selectos.

Los casos análogos

Se dirá sin duda que la historia religiosa presenta varios acontecimientos grandes, en sí mismos improbables, que han tenido inmensa expansión, como el culto de Mitra en el siglo II del Imperio romano, como la predicación de Mahoma y el éxito del Islam, o

también como el triunfo de Lenin y de sus compañeros, que tan oscuros eran antes del 1917. Pero aun reteniendo estos dos últimos ejemplos, que son análogos, no se los podría asemejar al caso del Evangelio, el cual no prometía nada material y terreno, sino persecuciones. En nuestros días, un marxista tendrá la impresión de que está presenciando un cambio parecido al que introdujera el Evangelio: el marxismo aporta valores nuevos y pretende renovar la tierra. Mas cabría preguntarse si el mundo antiguo podría haber sido seducido por Marx sin la preparación cristiana, sin la idea de justicia universal, lo cual equivale a decir que la fuerza del marxismo proviene, en parte, de lo que ha conservado de judaísmo y de cristianismo vago. Y en cuanto a la aportación más característica suya —la negación de los valores eternos—, se parece a los imperios perseguidores. El futuro dirá quién de los dos logrará perdurar en el tiempo: si Marx o Jesús.

Esa existencia prolongada de Jesús, que se va renovando en seres excepcionales, es un fenómeno anormal y que no se ha vuelto a encontrar en las civilizaciones, de las que ahora conocemos un gran número.

No es una existencia histórica, en el sentido clásico de la palabra, porque no deja vestigios directos, palpables, culturales, monumentales, a los que puedan aplicarse los métodos de investigación. Al exterior no se ve nada de ese Cristo oculto que obra en los espíritus para graduar, vivificar, modificar o sublimar. Como decía Bossuet, Jesús carece de acción, o, mejor dicho, su acción no se manifiesta sino por medio de la acción que inspira. Dije que la división de la historia occidental parece favorecer a Jesús por haber adoptado un cómputo que le toma a Él como punto de partida. Sin embargo, en nuestras escuelas, esa división del tiempo no es de hecho muy favorable a Jesús. Unas veces se le deja a un lado, y otras se le supone sencillamente como un personaje de sobra conocido; y es posible alcanzar el grado de doctor en historia sin haberse enfrentado jamás directamente

con el problema de la existencia de Jesús. Tanto en el dominio del ser como en el del conocer, parece como si Jesús estuviese en la historia, sin hacer acto de presencia en ella. Es cosa verdaderamente curiosa: Jesús constituye el cómputo del tiempo; y se llega a no prestarle casi atención.

Influencia de Jesús sobre las ideas

Y no obstante, en cuanto se investigan los resortes de la vida del espíritu, se encuentra inmediatamente la influencia de Jesús. Cada una de las grandes Ideas de las que vivimos ahora ha estado en contacto con Jesús: no porque Él la haya creado, sino porque gracias al «toque» de Jesús cada idea ha recibido su equilibrio, su madurez, su plenitud.

He escogido, entre muchos otros, dos conceptos que son objeto de discusiones apasionadas en nuestra época: el concepto del amor y el concepto de la historia. Y me hago la siguiente pregunta: ¿Qué serían —fuera de Cristo y de su influencia redentora— estos dos conceptos?

Jesús y la idea del amor humano

Este sentimiento tierno y noble, que liga para siempre a un solo hombre con una sola mujer, no ha podido ser ignorado absolutamente por la humanidad. Ahora bien: lo que en adelante vamos a designar por el nombre de amor implica la igualdad entre el hombre y la mujer. Fuera de la corriente de la historia que gira hacia Jesús o en torno suyo, la mujer permanece como una sierva del hombre, que goza a veces de privilegios, pero que es de naturaleza inferior al varón. La mujer antigua, o es una pieza del organismo doméstico, la matrona, madre de los ciudadanos, o bien es la amante de las encrucijadas o de los lugares excelsos, que satisfacía

a la función del Eros. Hasta el filósofo Platón acepta esta división de oficios; para él, la mujer no es más que la ocasión de que arda el Eros, que levanta su llama hacia lo bello: la mujer no es la amada, la única, la dilecta del Cantar de los Cantares.

Hizo falta que viniera Jesús para que se restableciese la unidad original, y para que la mujer, en lugar de hallarse disociada en «madre» y en «amante», esté unida al hombre y unida a sí misma, para que vuelva a encontrarse por siempre a sí misma: que sea a un mismo tiempo la que engendra y la que es amada. Y dondequiera que se debilita este pensamiento sintetizador —brotado de la doctrina de Jesús—, allí vemos que la esencia femenina se disocia de nuevo en dos partes. Y reaparecen los dos tipos incompletos de mujer: la que está dedicada a la generación, sin sentir sobre sí el cariño, y la que está condenada al placer, sin ser honrada.

Conviene añadir que la influencia invisible de Jesús contiene otro pensamiento más sobre el papel que desempeña el sexo en la vida del espíritu, porque Jesús, al mismo tiempo que tributa el honor debido a la nueva pareja del padre y de la madre que van a fundar una comunidad nueva, Jesús —digo—, con su propio ejemplo, ensalza por encima del matrimonio (lo mismo que una moneda de oro es estimada en más que una moneda de bronce) la virginidad de aquellos que se consagran al Reino. En una palabra: Jesús, casi sin decirlo, restauraría el amor humano e instauraría el amor divino, pero sin establecer oposición entre el uno y el otro, antes bien, haciendo que se fomentasen mutuamente. Esto es difícil. Fuera de la zona en que sigue palpitando el espíritu de Jesús, no vemos que se haya alcanzado tal equilibrio[1].

Jesús y la idea de historia

El pensamiento contemporáneo, como he mostrado con frecuencia en esta obra, en cuanto se ha hallado en posesión de los con-

ceptos de historia y de tiempo, los ha aplicado a la existencia de Jesús, a fin de reducirla y disolverla (y es un hecho que Jesús experimenta en su contra las consecuencias de las luces que proporciona). El siglo XIX confundió a Jesús con el flujo del devenir, hizo de Él un momento de una dialéctica necesaria, lo explicó todo entero como mezcla de ambiente y de casualidades.

Pero ¿quién ha proporcionado al hombre pensante los gérmenes de la idea de tiempo verdaderamente histórico sino el pueblo judío en su elevación a Jesús, sino Jesús mismo que es un acontecimiento único? Antes de Jesús y en las civilizaciones no inspiradas por Él, la historia se reduce a una sucesión de acontecimientos que se van repitiendo cíclicamente, de suerte que, para los antiguos griegos lo mismo que para los hindúes, el «eterno retorno» —al que tan aficionado era Nietzsche— vuelve a traer, de período en período, los mismos destinos. Pero tal concepción (que multiplicaría hasta el infinito el nacimiento de Jesús y su muerte, que obligaría a los santos a reencarnarse) es inaceptable para aquél que cree en el Ser venido una vez para siempre, para aquél que admite un acontecimiento singular que es al mismo tiempo un acontecimiento definitivo, preparado por un largo impulso progresivo, continuado por el desarrollo de la Iglesia. Como ha mostrado recientemente Cullmann (siguiendo la mente de Newman, de Pascal, de San Agustín), Cristo nos proporciona, por medio de una iluminación indirecta, la luz intelectual que instaura la historia, esa historia que, desde ahora en adelante, después de Jesús, habrá que concebir, no como una rueda, sino como una flecha que posee un comienzo y un punto de llegada, una flecha que ha sido lanzada en medio del ser por el Creador, el cual —con el paso mismo de esa flecha— crea el tiempo.

Por esto se puede justificar esa conservación creadora que se llama progreso, y que los hombres de nuestro tiempo consideran con razón como el ideal, mientras que se engañan sobre la capacidad del hombre para realizar el progreso. Así, pues, Jesús ha sido

efectivamente el instaurador de la idea de historia concebida como corriente orientada en torno a un eje, como corriente continua, ascendente, jalonada de acontecimientos que poseen posteridad.[2]

Se podría mostrar —por medio de otros ejemplos— que Jesús es la raíz de varias ideas grandes, en las cuales nuestros contemporáneos «viven, se mueven y subsisten». Sólo que, como ellos no creen ya en aquél que es la sal y el fermento de tales Ideas, éstas se van degradando en sus manos: se contaminan o se disocian.

Derecho y el hecho

De jure, la humanidad habría podido honrar a la mujer como persona. *De facto*, fuera de Cristo, la mujer no ha sido honrada como persona. *De jure*, la humanidad habría podido representarse su propia historia, su progreso, su duración individual o social. *De facto*, fuera de Cristo, no se ha representado plenamente.

Todo sucede como si la humanidad hubiese tenido necesidad de una ayuda improbable, no para descubrir el orden de la gracia, sino sencillamente para comprender su propia existencia y su propia naturaleza. Una experiencia que se extiende a lo largo de una duración de más de cuarenta siglos, y por todos los pueblos y trayectorias históricas, hace resaltar la inconsecuencia entre lo que hubiera debido producirse y lo que se ha producido. Todo sucede como si el hombre fuera incapaz de ser plenamente hombre sin esa influencia. Todo sucede como si la idea de Jesús fuera un elemento de equilibrio que no forma parte del edificio, o que, al menos, no parece ser más importante que las demás piedras, y, sin embargo, es la clave de bóveda. Él no es propiamente el que hace, sino el que perfecciona y rehace, el que recapitula. Con razón se rechazaría el vínculo con Cristo sí este vínculo enajenase de sí mismas a las cosas, tal y como pensaban Feuerbach y Marx. Pero Jesús no las enajena de si mismas, sino que las constituye precisamente en lo que son.

La operación constituyente de Jesús

Jesús constituye, pero sin aparentarlo; armoniza, sin que tal armonía sea visible. El padre Lagrange, cuando comparaba los Evangelios y mostraba su convergencia sustancial e invisible por debajo de las contradicciones de detalle, solía citar la siguiente frase de Heráclito: «Es mejor la armonía oculta que la manifiesta.»

En efecto, existen dos tipos de armonía: el primero es el de la síntesis manifiesta, como en la arquitectura del Partenón, en la poesía matemáticamente calculada de las *Eglogas* de Virgilio, y en las formas del arte clásico, que renace una y otra vez después de los períodos de decadencia.

Pero existe también un segundo tipo de síntesis y de armonía: el que se advierte en una figura disimétrica, en un rostro atormentado, en la arquitectura barroca, en las cadencias impares, en casi todos los paisajes de nuestros campos, en los *Pensamientos* de Pascal, en *Hamlet*, en el *Fausto* o en la obra de Claudel. Entonces el vínculo que une las diversas partes de esas obras consiste en la afinidad de cada parcela con el espíritu de su creador, sin que haya en todo esto orden aparente, sino más bien contrariedades, bruscos tránsitos, repeticiones, elipsis, lagunas. La síntesis operada por Cristo es una síntesis respetuosa de cada uno de los elementos agrupados; es una síntesis discreta que es propuesta a cada época, a cada esencia, a cada conciencia; que muy raras veces es aceptada y llevada a cabo, pero que permanece presente en el hombre como posibilidad y como reproche. Juntamente con la «naturaleza de las cosas» y «la comunidad de las personas», dicha síntesis es un tercer mundo en donde se verifica lo que tanta sorpresa causaba a un sabio griego: «¿Cómo podrá ser que las cosas formen unidad, y que, sin embargo, cada una exista aparte y en sí misma?» Esta misma era la idea de Pascal, cuando hacía notar que nuestro arte hace entrar unas cosas en otras, siendo así que la naturaleza las da a cada una en sí misma, a cada una en su propio puesto.

Diré una vez más que Jesús no ha inventado esas maneras de concebir y de sentir. Pero ha preservado su esencia, y ha hecho que se puedan ir acrecentando según su trayectoria pura. Antes de Jesús, esa esencia era vulnerable. Desde ahora, ya no será posible volverse nunca atrás. Desde ahora se poseerá el medio de percatarse de los estancamientos y de los fracasos, de las corrupciones. Las palabras «desde ahora» —palabras misteriosas y bellas— me parece que están aquí en su lugar apropiado, mejor que en ningún otro lugar. Jesús es el ser, a propósito del cual se puede decir siempre: desde ahora.

Para medir con toda la exactitud posible esa renovación interior de la lengua, el diccionario alemán de Kittel es un instrumento admirable.

El que sea amigo de las palabras y de las ideas que esas palabras llevan consigo no se privará de tal espectáculo. Encontrará en Kittel un instrumento de gran precisión para medir el vestigio de Jesús sobre el pensamiento humano. Los vocablos del Nuevo Testamento habían sido ya empleados por los griegos y por los judíos de habla griega; pero, en lo esencial, esas palabras reciben un significado nuevo. Jesús, al emplearlas, les ha añadido su pequeña diferencia. Examinemos la palabra «amor», la palabra «justicia», la palabra «Iglesia», la palabra «Padre», la palabra «apóstol», y tantas otras, como espíritu, pecado, e incluso palabras más sencillas todavía, como las palabras pan, cielo, ley, rey, verdadero, bello, bueno, paro, o también la palabra «eterno»: recibiréis siempre la impresión de que se trata de vino nuevo echado en odres viejos, de semillas nuevas que se han plantado en la tierra, de levadura que se ha mezclado con la masa: imágenes tomadas todas ellas del Evangelio. Aquí también vuelvo a comparar la acción de Jesús con la del poeta que emplea las palabras de la lengua ordinaria: las conserva, pero infundiéndoles un sentido original. Mas el cambio, aunque imperceptible, se ha convertido en regla de las inteligencias, desde que Jesús ha pasado. Y, sin em-

bargo, si se compara el Nuevo Testamento con el Antiguo, o con alguna «literatura», como la griega, vemos que no es más que un átomo: en la estantería de una biblioteca no ocupa sino un lugar insignificante.

El universo de Jesús

Esto permite que nos percatemos, una vez más, de lo poco probable que es el que el cristianismo se deba únicamente o a un impulso del misticismo o bien a una coincidencia de casualidades. En efecto: ¿cómo se podría suponer que el impulso o la casualidad fueran a ser capaces de obrar un cambio simultáneo y convergente, inadvertido en el momento mismo, pletórico de consecuencias en cuanto al significado de tantísimas expresiones ordinarias? Es como la creación de un universo. Porque yo denomino universo a un conjunto, bien ligado, de elementos que constituyen un todo, que tienen un centro, un eje, un foco invisible y principal. Un idioma es un universo, porque en un idioma lo mismo que en una obra de arte los sentidos de las palabras se sostienen, se corroboran y se fomentan. Y, en el interior de ese universo, pueden existir varios sub-universos: tales son las obras de Homero, de Shakespeare, de Balzac y de Proust, que poseen su gravitación propia, vinculada con la gravitación del conjunto. Así ocurre también con la lengua de Pablo o de Juan. Pero —a diferencia de lo que ocurre con todas las lenguas, que son pasajeras—, yo creo que esa lengua del espíritu que constituye la unidad de los espíritus de rango más elevado, aun de los adversarios del nombre cristiano (Spinoza, Hegel, por ejemplo), no perecerá jamás. Y salvará del olvido a las lenguas que la hablan, como vemos que ha salvado al arameo y al copto, como vemos que ha salvado al latín.

---

1 Véase a mi obra *L'amour humain*, editada en Aubier, París

2 Véase a mi obra *Le Temps et L'Eternité*, editada en Aubier, París

XIII

LA ARMONÍA CON LA EXISTENCIA

Para situar a Jesús en el ser, debe estudiarse otra relación más secreta: la del Evangelio con la vida; entendiendo por este término tan general la experiencia que cada uno tiene de su destino.

Para comprenderlo, intentemos adivinar lo que podría ser una hipótesis: «Dios presente entre los hombres». ¿Cómo se puede concebir la traducción de sus atributos? De la sabiduría y del poder porque, en Dios, a la capacidad de hacerlo todo, se oponen la mesura y la proporción de la sabiduría, de la trascendencia por la cual Dios está por encima de todo lo que puede llegar concebirse y desearse, y de su inmanencia se llega a la profundidad, a la intimidad del ser de Dios. Por otro lado, para adoptar las cualidades y valores divinos más accesibles a nuestras maneras humanas de pensar, ¿cómo concebir que se hayan manifestado la fuerza y la dulzura, la firmeza de la justicia y la condescendencia del amor, el gozo de ser y de hacer ser y una especie de melancolía procedente de contemplar la fragilidad fatal de todo lo que no es Él? Intentemos presentir cuáles podrían haber sido las invenciones inimaginables para dar a conocer, o hacer que permaneciera entre nosotros, lo que hay de esencial en Dios que es el amor. Sin querer precisar más, para una inteligencia a la que lahistoria y sus detalles

le resultaran extraños, pero que, por el contrario, hubiera afinado bien en sí misma la idea de Dios, y que hubiera tratado de definir los caracteres de una presencia eventual de Dios entre los hombres, esa inteligencia lograría establecer un esquema y esbozo del Evangelio.

Los caracteres prestados a Dios por el Evangelio son los mismos que habría tenido el Ser absoluto si se hubiera hecho personalmente visible. Las relaciones entre el Ser y los seres, tal como la razón las concibe, se encuentran de nuevo en las relaciones entre Cristo y las almas, las cuales tienen en Él vida y subsistencia. Newman lo expresaba de esta manera: «[Cristo} es un segundo creador del mundo que condesciende a repetir en forma humana, para que podarnos contemplarla, esa obra personal que hace cantar en coro a las estrellas de la mañana y estremecerse de júbilo a los hijos de Dios».

El Evangelio no resaltar esta semejanza, pero la intuye: «Quien me ve a mí, ve también a mi Padre», dice el Evangelio de San Juan, henchido por la idea de que la naturaleza es figura de la gracia, y que, más allá de la creación, existe una super-creación invisible, reflejada en la figura de Jesús.

El criterio de las almas

Todo esto se puede explicar admitiendo que algún genio desconocido se haya fijado como regla el fingir, en el Evangelio, un ser humano que pensase, sintiese y obrara como se puede suponer que lo haría el Creador.

Puede explicarse en cualquiera de las escenas del Evangelio: por ejemplo, en la que Jesús desafía a los elementos y se presenta Él mismo como creador o multiplicador. Pero esta explicación fracasaría ante el Evangelio considerado en su conjunto, en su contexto, en su ritmo, en su atmósfera, en su aspecto normal, humano y

ordinario. En el Evangelio, lo mismo que en la creación, Dios parece que se quiere presentar de la manera inversa a la que es: se disimula bajo aspectos enigmáticos. Como decía San Pablo (cuando muchos años antes de la redacción de los Evangelios anunciaba la impresión que tales relatos habrían de causar en el lector), aquél que existía «en forma de Dios» se presenta aquí «en forma de esclavo». Nadie se ha atrevido jamás a proponer siquiera la hipótesis imposible de un autor que hubiese formado el Evangelio, tomando como norma el trasladar a la historia de un hombre las costumbres, el tono y la actitud de Dios.

¿Cómo explicar entonces de manera satisfactoria la correspondencia entre el Evangelio y la experiencia auténtica de la existencia? ¿Cómo explicar que el Evangelio se halla comprobado en el plano espiritual por personas sin cultura, pero de vida interior profunda, como ocurre desde hace veinte siglos en todos los ambientes, en todos los niveles, en todas las civilizaciones? ¿Por qué el Evangelio corresponde no sólo a una idea —la de un hombre que sería también Dios—, sino también a la existencia, tal y como ésta se revela, con todo su entramado de situaciones?

Ahí está precisamente lo que se halla por encima de todos los argumentos racionales: el nervio de la fe. Si se interrogase a un creyente corriente, respondería probablemente en estos términos: «Ningún hombre ha hablado como este hombre». Lo cual significa que, en este texto, en esta historia y solamente ellas, experimenta una cualidad que no tiene explicación en la capacidad creadora del hombre, y al mismo tiempo nota una correspondencia con lo que esperamos de Dios, si éste, por un imposible, se convirtiera en hombre. Éste es el criterio de las almas sencillas, que les permite dudar cuando están ante un sabio escéptico. Por la comparación de lo que los hombres esperan oscuramente (de ese «Dios desconocido» que se halla vagamente inscrito en su corazón), con lo que encuentran explícitamente en el Evangelio, experimentan el sentimiento de un acuerdo inexplicable, de una armonía que, para ellos, es una palabra pronunciada en silencio.

El Evangelio concebido como justificación de la existencia

Podríamos decir también que el Evangelio justifica la existencia. En nuestra época, más que en ninguna otra, se ha adquirido conciencia del hecho de que uno se encuentra arrojado en la vida, obligado a soportar los azares de la misma, poseer una existencia limitada a un lugar, con un decoro variable y sin consistencia, consagrada a terminar muy pronto. La idea de un Creador de la existencia no es suficiente para explicar todas esas formas accidentales de nuestra existencia, ya que hay distancia infinita, irónica, entre el Dios trascendente y su obra en el hombre. Para algunos espíritus obsesionados por la existencia y por el mal, la idea de Dios no basta para justificar la existencia, tal como ésta les ha sido dada. Por medio de la Encarnación descrita en los Evangelios, se justifica la existencia humana, con sus lagunas y sus deficiencias. Si Dios no hubiese tenido en cuenta todos los aspectos de esa existencia, si las obligaciones supremas (entre todas, la de morir) no hubiesen sido asumidas por el Ser que nos ha dado el ser, si la difícil ley no se hubiese convertido en la fácil fe, si la historia no tuviese un eje, entonces la existencia humana habría sido posible, pero difícil y pesada, ya que no se habría reparado el pecado que existía en dicha existencia.

Sin la Encarnación, el problema del mal crecería en proporciones extremas. Sin la Encamación, el hombre que sufre y que acepta tal sufrimiento (en el cual el Creador no toma parte) es moralmente mucho más bello que su Creador. Y este juicio es algo asumido por los humanistas ateos de nuestro tiempo. Para ellos, el hombre que sufre es más poderoso que Dios, porque ese hombre se consagra a un mal absoluto, mientras que Dios ha creado el mal sin participar en él. Pero, en el Evangelio, ese contacto de lo infinito con lo doloroso, lo sufridor y lo sangrante de la condición humana, ese cargar con todo el mal posible, justifican la creación y libran a la «existencia de Dios» de lo que dicha existencia puede tener de escandaloso para una inteligencia enamorada de la perfección.

La sublime sorpresa

Así puede afirmarse que el Evangelio confirma la experiencia de la vida; y, al mismo tiempo, esta experiencia se encuentra confirmada por la vida. El Evangelio responde al problema que nos planteamos: ¿Se halla Dios presente en su obra? ¿Se halla presente en la historia? El Evangelio responde a todo ello de una manera que es a la vez satisfactoria y sorprendente.

En el Evangelio hay siempre cierto exceso. Va más allá de lo que creeríamos que debería ser. Y, si la palabra «sublime» designa lo que está más allá de la expectación, entonces lo sublime es la atmósfera propia del Evangelio. Al principio, la idea que nos habíamos hecho de lo divino nos parece indigna. Pero luego volvemos sobre esta misma impresión. Y nos planteamos que «todo el Evangelio sobrepasa lo más excelso que se podría esperar». Es una impresión análoga a la que se recibe ante las formas nuevas de un arte: al principio nos escandalizan, pero una vez las aceptamos, entonces nos hacen llegar a una nueva fuente de belleza. Lo sorprendente viene de la manera —verdaderamente desconcertante por su debilidad— con que Dios se presenta en el Evangelio. Bergson ponía en el punto más elevado de los caminos místicos, más allá del éxtasis, el descubrimiento de «la humildad divina». Y Pascal decía que Dios se oculta siempre detrás de la naturaleza; después, detrás de la humanidad de Jesús, y, finalmente, detrás del pan eucarístico. Se podría añadir que la mayor satisfacción que Dios puede darse a sí mismo, su gozo propio, consiste en no aparecer, haciendo que se le reconozca por medio de una presencia ausente, enigmática y tierna.

Así, desde mi punto de vista, el motivo más auténtico que puede haber en el hombre corriente para creer en Jesús, la confirmación constante, discreta, delicada, progresiva de esa fe durante el curso de la existencia —en la medida que ésta se va haciendo más tranquila—, es la armonía que se da entre la fe en Jesús y nuestra naturaleza. Muchas veces he pensado que al Evangelio se le podría

aplicar la definición que en una de sus cartas Mallarmé daba de la poesía: «La poesía es la expresión por medio del lenguaje humano —restaurado en su ritmo esencial— del sentido misterioso de los aspectos de la existencia. Dota, pues, de autenticidad a nuestra permanencia, y constituye la única tarea espiritual».

Si no existiera ese acuerdo, Jesús habría ido a reunirse con Apolo, Osiris o Mitra haría ya mucho tiempo, descendido en su famosa mortaja de púrpura. Pero los que creen que Jesús está sepultado, y traen el sudario y la púrpura, siguen inquietándose por Él. Si la persona, la enseñanza de Jesús, los acontecimientos de su vida no hubiesen estado de acuerdo con lo que todo hombre desea en lo mejor y más secreto de sí mismo, haría mucho tiempo que ya no se hablaría de Jesús. Si las almas mejores, en sus más elevados esfuerzos, en sus más elevados estados de pensamiento, de amor, de asentimiento al amor, no hubiesen encontrado en lo que conocían de Jesús una regla para progresar, entonces Jesús sería igual de célebre que Diótima de Mantinea, Apolonio de Tiana, Mahoma o Buda; sería, en el mejor de los casos, uno más de los místicos, pero no su modelo, ni la norma, ni el maestro de todos ellos. Si el Evangelio, en los deberes que impone o en su comprensión de las miserias, de las deficiencias y de los dolores antes, incluso, de que se hablara de salarios, de esperanzas, no encontrara eco en la experiencia de cualquier hombre, entonces haría ya mucho tiempo que ni se pronunciaría siquiera el nombre de Jesús.

Muchos son los que se preguntan qué ha sido de esa correspondencia de Jesús con nuestro instinto de infinitud, con nuestra necesidad de consolación, la que ha logrado el éxito de esta ficción: se ha ideado a Jesús conforme al modelo de nuestra naturaleza humana. Si comprobamos que la llave se ajusta a la cerradura, es porque la cerradura existía de antemano, y la llave ha sido creada para la misma. Pero ¿a quién se le va a hacer creer que la operación se ha llevado a cabo de esta manera? ¿Qué genio humano, qué grupo de genios, qué conjunto de casualidades habrían podi-

do obtener esa correspondencia íntima, múltiple, sentida universalmente, a pesar de las diferencias que existen entre las mentalidades, esa correspondencia que se va haciendo más profunda según crece la experiencia moral? Todo lo que he expuesto en este libro acerca de los límites de la función fabuladora podría tener aplicación aquí: constituiría otra obra, que el lector podría componer con gran facilidad.

Las instituciones del hombre corroboran las conclusiones de la crítica, que sostienen, a su vez, a aquéllas. Algún día se abordará el difícil problema de establecer armonía entre la clase selecta y el pueblo, entre la inteligencia y el sentido común, acuerdo que es muy de desear. Intelectualmente estoy muy lejos de Spinoza, de Kant, de Renan o de Brunschvicg, que veían en lo que hace referencia a Jesús una inmensa diferencia interior entre la actitud del hombre sencillo y la del hombre competente: la misma diferencia que existe entre la sombra y la luz, ya que el hombre insignificante no se podría salvar sino por su «buena voluntad», por su sinceridad y por su inteligencia.

La situación actual de este problema

Hasta el siglo XX no se había explorado el mundo de los documentos, al igual que ocurría con el globo terráqueo antes de la era de los conquistadores. Antes cabía esperar que la sabiduría oriental —Egipto, China, India— nos proporcionasen una sabiduría superior. Cabía también esperar que surgiera una reflexión racionalista en torno a la ciencia, o un nuevo tipo de santidad laica y no esperada, que se impusieran al hombre y dieran al Evangelio el carácter de algo pasado de moda, superado, o, simplemente, el de una aventura incomprensible, de una regla inasimilable, el de un sueño oriental —fuese judío o helénico— que en adelante ya no tuviese sentido, el de una humanidad creyente sin relación ya con nuestra humanidad actual.

Es ahora cuando se han inventariado los textos más perfectos de otras religiones. Y ha sido necesario que la sabiduría laica, el ideal racionalista, el ateísmo humanitario tuvieran tiempo y oportunidad de hacer surgir los tipos de una humanidad liberada finalmente de supersticiones. Ha pasado tiempo. El observador imparcial no puede decir que esa sabiduría esté cercana a nosotros, ni que se hayan preparado las condiciones para la venida de un superhombre o de una humanidad nueva.

XIV

JESÚS Y LOS SANTOS

Es conveniente seguir otra trayectoria de la experiencia y considerar a los místicos y a las personas espirituales que se adhieren a Jesús. Encontraríamos que también aquí Jesús posee una singularidad extrema. Ha estado siempre presente en millares de conciencias. En cada generación, ha logrado que gentes muy dispares se adhirieran a Él con más vigor que a sí mismos, y que le considerasen el principio de su vida. Llamemos a esos seres con la palabra usual de «santos». Creo que muy bien podemos decir que, según las apariencias, Jesús ha sido el único ser en la historia que ha tenido el privilegio de engendrar santos.

Sin duda, convendría definir bien lo que se entiende por santidad. La santidad es diferente de la perfección moral, a la que supone como condición. Pero el santo no es ni un sabio ni un héroe, porque ambos son conciencias que surgen todavía de si mismas. El santo es como el profeta judío, es «el hombre de Dios», no sólo el hombre que, a pesar de sus deficiencias, ha realizado su tipo eterno, sino además el que se ha desvanecido para no ser más que instrumento de la causalidad divina. De ahí que no debamos extrañarnos de que cada santo sea poco vulgar, como si cada uno de

ellos fuera, ni más ni menos, que una especie nueva y sin descendencia.

¿En qué consiste la semejanza de todos esos Originales? Poco a poco nos sentiríamos inducidos a definir la relación de un santo con Jesús. La respuesta es clara: inmediata. Los santos no engendran a otros santos. No cabe duda de que, lo mismo que los grandes artistas, que cuentan a veces con discípulos, estos no son más que simples imitadores. Y los santos enseñan a elevarse —lo mismo que han hecho ellos— hacia la fuente única que es Jesús, contemplado gracias a la tradición de la Iglesia y captado después a solas, en sí mismo. De ahí que los santos constituyan un cuerpo. Aunque cada uno esté solitario y con frecuencia no tenga genealogía, sin embargo, constituyen una ciudad, una sociedad, una comunión; todos ellos se corresponden, se complementan, y a todos debemos considerarlos en conjunto. Entonces se aprecia claramente que los santos son rayos y prolongaciones de Jesús. No le imitan en su modo de ser histórico (como el discípulo de San Francisco de Asís imita su forma de predicar o el hábito religioso que portaba), sino en su interioridad. Porque Jesús tenía una existencia oculta, en la cual se hallaba a solas con su Padre; una existencia que mostraba el tipo de lo que podía ser, a su vez, una relación con Jesús. En cierto sentido, esta relación define al cristiano, y aun al hombre concreto, como ha dicho Louis Lavelle en su estudio acerca de la santidad: «En cada una de las personas que nos rodean, hay un santo en potencia... La santidad del mendigo y del rey no es fácil de distinguir detrás de los rasgos del mendigo y del rey. Porque la santidad es inseparable de una actitud interior, que atribuimos a un individuo y que despierta en nosotros un misterioso eco: así pues, el mendigo y el rey se asemejan al santo desconocido con quien nos rozamos todos los días, sin que ninguna señal nos permita reconocerlo».

Los santos no se contentan con esta semejanza secreta. Poseen además otra semejanza, casi de supererogación. Cada uno de ellos

reproduce o, más bien, irradia un solo aspecto de su modelo, lo mismo que un pintor no puede representar su objeto más que desde una sola perspectiva, con unos cuantos colores y conforme a una técnica que le ha sido enseñada previamente.

Y esto es lo que hace que, si los santos se parecen a Jesús, Jesús no se parezca a los santos. En Él no hay limitación, no hay especialidad. La historia de los santos —imitaciones parciales de la forma de actuar de Jesús— muestra que Jesús fue a un mismo tiempo (en una existencia tan breve) todo aquello que se había de reflejar de manera tan diversa: trabajador, maestro, profeta, adorador, esclavo, rey, sacerdote, contemplativo, apóstol, mártir, víctima. Este análisis de Jesús a través del prisma de los santos nos ayuda a comprender lo verdaderamente propio e inimitable de Jesús.

Los santos son como los colores del espectro en relación con la luz. No se puede separar a Jesús de los santos de Jesús. Estos son como testigos posteriores que le rodean. Y, en cierto sentido, son todavía más que testigos: ya que le hacen revivir silenciosamente en tiempos y circunstancias distintas, compensando la ausencia de los escasos testigos de los primeros tiempos. Los santos amplían el momento de la Encarnación a través de la duración del tiempo.

No se ve nada semejante en otras partes, a pesar de que la historia nos muestra con frecuencia fundadores, héroes, maestros, yoguis. En nuestro caso se trata de algo completamente distinto de una tradición, de una escuela o de una memoria: es una especie de existencia continuada a través de otros seres.

Cuando alguien piensa en la humanidad, en su relación con el infinito, no podemos menos de desear que se encuentren realizadas todas las relaciones posibles de la conciencia con Dios, que se hallen proyectados en la historia todos los tipos de perfección humana, a fin de que todas las formas posibles de acción y paciencia queden justificadas por modelos. Tal es, sin duda, la significación de esta comunidad invisible de santos.

Hay en todo ello como un nuevo universo de espíritus que no pertenecen más que a Jesús. Y ese universo es más reconocible que los otros, porque es habitual observar, en tierra cristiana, la vida de esas conciencias —con frecuencia muy humildes e ignoradas—, pero que no viven más que del Evangelio. Entonces parece que los tiempos se contraen y que el intervalo de veinte siglos se anula.

No cabe duda de que el impugnador nos volverá a decir aquí que el resorte de tales perfecciones es la idea de Jesús y no el Jesús real; que Jesús existe en las conciencias como principio, porque, por la influencia de las Iglesias, el hombre, vaciándose de sí mismo, ha concentrado sobre la imagen de Jesús lo que tenía de mejor; que el santo, en el fondo, se está adorando a sí mismo. En efecto: no se puede concebir ninguna otra explicación profunda, si se ha adoptado previamente la postura de la negación. Pero esta postura, ¿corresponde a la experiencia moral y verdadera? ¿Y podríamos suspender —nada más que para el caso de Jesús— la ley de la razón que exige que la realidad del efecto se encuentre toda entera en su causa?

XV

LA ELECCIÓN

He terminado mi examen conforme a mis fuerzas. Había decidido despreciar lo que no era esencial, ya que la atención excesiva a detalles de luz y de sombra es perjudicial en cierta clase de problemas, en los que nada debe distraernos de lo único necesario. He querido evitar la obsesión del detalle, tan característica de nuestra época, que es a la vez erudita y angustiada. El saber y la inquietud hacen que concentremos nuestra atención sobre cosas insignificantes, descuidando las principales.

Esta investigación obstinada de las líneas esenciales se hallaba dentro de mi competencia, que se extiende a los elementos más generales del pensamiento. Por lo demás, yo no me he puesto por encima de otras personas, he creído incluso que, con ello, me sumaba al número de las personas modestas: de aquéllas que son como todas las demás. Mi deseo ha sido ejercitar el sentido común en los campos reservados hasta ahora a la competencia de la técnica o a las afirmaciones de la fe.

Y me parece que en esta investigación, lo mismo que en muchas otras, después de haber seguido a lo largo de numerosos senderos y de haber atravesado numerosas encrucijadas, nos encontramos ante dos caminos, ante dos caminos solamente.

No hay ante mí más que una sola bifurcación. Se trata de saber si el Jesús de la fe es un producto de la mente o una realidad de la historia, si Jesús es una Idea o si tiene una existencia, si es un mito o si tiene una historia.

Durante todo este examen, no me había abandonado la sospecha de que al fin habría que hacer una elección de éstas. En cada paso que daba, la tenía presente en mí. Pero ha llegado ya el momento de describir esa elección definitiva, de ver la parte que tiene de luz y la parte que tiene de voluntad, de examinar bien lo que comprometo en la una o en la otra determinación. El espíritu humano suele hacer sus elecciones en medio de una claridad revuelta, en medio de la torpeza de la costumbre, o bajo los efectos del entusiasmo. Con frecuencia, escoger no es más que aprobar lo que, en vosotros, ya había sido elegido por vuestro cuerpo, por vuestro deseo o por vuestra admiración hacia tal o cual persona. No desprecio nada de esto. Pero, como he querido pensar, encuentro satisfacción en definir exactamente el motivo último de la elección que he hecho, sin condenar a los que han escogido de otra manera, o a los que oscilan, pero conservan la idea de que mi elección es la única plenamente razonable.

Pues bien: que la Idea de Jesús haya tenido los efectos que he descrito, ¡pocos habrá que lo pongan en duda! Es un gran hecho cultural. Sin duda, algunos podrían decir que es necesario verlo todo, incluso los efectos tiránicos producidos por la creencia y el acrecentamiento del mal que resulta del acrecentamiento de un ideal, cuando los hombres no son capaces de tal progreso. Pero estas personas no podrían negar que el efecto-Jesús ha sido grande. No podrían menos de decir con Valéry moribundo (fueron éstas las últimas líneas de su cuaderno de apuntes): *«le mot amour ne s'est trouvé associé au nom de Dieu que... depuis le Xrist»* [1].

Pero dirían inmediatamente que ese Jesús es pura Idea. Haya habido o no en el origen un ser histórico excepcional, el hecho es que sobrevino muy pronto el pensamiento religioso, creador de dog-

mas, y recubrió los vestigios de aquella primera experiencia que ya en sí resultaba bastante ambigua. Podría pensarse, a lo más, que esta religión ha sido, entre todas las religiones conocidas, la que mejor ha representado las más elevadas aspiraciones del hombre. Y así como se llama «euclidiana» a la geometría que admite las tres dimensiones del espacio, sin que la gente se preocupe de saber si efectivamente existió Euclides, así también podría denominarse «cristiana» la civilización que admite la moral evangélica, sin que tengamos que preguntarnos quién era Jesús, y suspendiendo nuestro juicio acerca de este punto.

Pero otras inteligencias no aceptarán esta suspensión de juicio. Querrán ir de la Idea a la Existencia. Volverán a hacerse la pregunta honda, la única verdaderamente digna de la inteligencia: esa Idea de Jesús, que tiene tanta Influencia, ¿corresponde a una realidad personal? Aceptar el tránsito de la idea a la realidad histórica de esa idea encarnada realmente en el tiempo es lo que se denomina «creer».

¿Hay soluciones intermedias entre la afirmación y la negación?

Delante de estas dos soluciones, definidas de esta manera, se siente uno tentado de buscar, si no compromisos, sí al menos alguna opción intermedia. He vislumbrado varias durante el curso de mis investigaciones. Son tentadoras. Pero no las creo estables. Advierto en aquellos que las sostienen, ora el tormento del que admite a la vez cosas contrarias, ora el anhelo de alcanzar uno de los dos límites.

1.º Se puede resucitar la vieja división en dos Jesús, renovada por Nestorio y por el docetismo: decir que existen dos Cristos, que no se interfieren nunca. El Jesús de la historia, que es tal y como la ciencia crítica de la época lo define: hombre normal, cuya actividad —por más elevada que se la suponga— no ha implicado nunca ningún milagro; un Jesús que ha muerto y que no ha resucitado. Y el Jesús

de la fe, que es tal y como la fe lo concibe, lo adora: el Jesús de la fe es el que resucita. Tal era el fondo de la tesis de los protestantes liberales, de los católicos modernistas, en una palabra, de todos aquellos que quieren asociar —sin sacrificio— lo que ellos piensan ser exigencia de la ciencia con la esencia de la fe. En el momento presente, esta tendencia estaría representada por la Escuela de los seguidores de Bultmann, si no por Bultmann mismo, por los creyentes que consideran el Evangelio un «discurso verdadero», una especie de mito revelado por Dios en Jesús, sin que sea necesario admitir que esa historia es histórica en el sentido realista del término.
2.° En el otro extremo, se encontrarían las mentes que admitiesen —prolongando y corrigiendo a Renan— que Jesús ha sido un místico excepcional, un ser grandemente inspirado, el jefe de los místicos, la fuente del misticismo, unido con la fuente del amor más de lo que ha estado ningún otro hombre de la humanidad. Éste fue el pensamiento de Bergson cuando escribía *Les Deux Sources.*

Tales son, hoy día, las que yo denomino soluciones intermedias, que pretenden salvar el cristianismo de Jesús sin admitir la verdad del mismo, en el sentido en que la fe común lo entiende.

Todo lo que he ido diciendo en esta obra indica sobradamente que, a mi parecer, la solución de los *dos Jesús* desemboca en la negación. Como la esencia de la fe, la esencia del testimonio es mantener la unidad de Jesucristo «verdadero Dios y verdadero hombre»: es obvio que toda división introducida en esa unidad —aun cuando sea expresa o sutil— disuelve lo más propio del misterio cristiano, lo que hace que sea precisamente misterio: que se viva de él, que se muera por él. Dije que esa división no es moderna: ha sido la primera de las explicaciones dadas a propósito de la fe, y contra la cual la fe tuvo que afirmarse y definirse. El Evangelio juánico se presenta como la primera refutación de tal teoría, por medio de la afirmación del hecho. Hoy día existen —tal vez más que nunca— ciertas inteligencias profundamente religiosas que pretenden mantener asidos los dos cabos, pero de

hecho no pueden menos de confundirlos y oscilar: y de ahí proviene su angustia.

Examino ahora la pendiente de una explicación que pretende basarse en la inspiración extraordinaria de Jesús. Esta pendiente me parece doble, a su vez.

O bien, como fue el caso de Bergson, las mentes que ven en Jesús al gran inspirado, al *pneumatóforo*, tienden hacia la fe. Y se comprende por qué. A medida que se reflexiona más sobre la distancia que separa a Jesús de los demás inspirados, y conforme se va atribuyendo cada vez más a Jesús la obra de Jesús en la Iglesia, en la humanidad, entonces se va superando el punto de vista inicial. Si se admite que ha habido una influencia única en su género, se aprecia menos dificultad en llegar, como quien dice, hasta el extremo, y en concederle a Jesús la plenitud. Al menos, se encuentra uno en camino hacia el acto que se formula así: Creo en ti.

Y, a la inversa, si se ve en Jesús una nueva emergencia de ese vago impulso de Espíritu que ha producido a Buda, a Sócrates, a Mahoma, a Francisco de Asís, a Lutero, etc..., entonces se tiende hacia una religión sin contornos. Entonces la obra de las Iglesias que se adhieren a Jesús, y principalmente la de la Iglesia católica, aparecen como corrupciones del pensamiento de Jesús por medio de la precisión y del anatema. La enseñanza auténtica de Jesús se reduce a afirmaciones sumamente imprecisas: no nos hallamos lejos del panteísmo, del devenir, del pensamiento de Hegel o de Renan.

Veremos siempre cómo las soluciones intermedias se deslizan por una u otra pendiente. Y en un siglo como el nuestro, que, a diferencia del siglo XIX, reprueba las prudencias, los compromisos, las soluciones híbridas, la inteligencia saltará por encima de las soluciones intermedias para llegarse hasta alguno de los extremos. Testimonio o fabulación: tales serán los dos términos en perspectiva.[2]

En el fondo, creer en Jesús y admitir la historicidad de Jesús son un mismo acto. Y ahí está lo dramático. La única solución que nos eleva por encima de la historia es la que respeta plenamente a la historia. Creer es pensar que «todo eso ha ocurrido». No creer es rechazar del terreno de lo real y acantonar en la mente del hombre aquello que no tiene más que la apariencia de haber sucedido. Entre estas dos actitudes, que pueden llegar incluso a rozarse (porque el incrédulo puede sentir admiración, pesar, deseo de la fe; y el creyente puede sentir respeto hacia la duda), existe un abismo. Pero un abismo que se puede franquear, en la vida o al fin de la vida (en un instante extremo), por medio de un acto de pensamiento.

Queda por decir qué es lo que, desde el punto de vista de la razón crítica, me impulsa a estar haciendo incesantemente ese acto, en todos los instantes de mi vida.

No es la apuesta de Pascal.

Estoy persuadido de que aquí, en cuanto se ha avanzado —por lo menos hasta cierta profundidad—, no se encuentra uno con dos tesis opuestas de igual fuerza, de igual apariencia. Hay una tesis que se va haciendo cada vez más fosforescente desde que se la examina desde diversas perspectivas, pero que se halla velada de sombra, envuelta en una red de dificultades cuyas mallas pueden muy bien describirse. Newman ha mostrado magníficamente ese carácter de la certeza en materia religiosa o moral. La convicción puede verse atravesada por enjambres de dudas: esos enjambres no forman parte de la convicción, como tampoco el polvo forma parte de los rayos de sol. Añado que, a la manera de las motas de polvo, las dificultades no constituyen un bloque, no son coherentes. Mariposean, como sospechas, en torno a una claridad que sigue siendo tal.

La certeza se funda sobre la convergencia, cada vez más notable, de diversas líneas de hechos (que cada vez van siendo mejor conocidas), de diversas experiencias que, durante el curso de la vida, se

acrecientan más y más en profundidad. Esta convergencia, progresiva con el tiempo, es captada en nosotros por la parte más profunda de la inteligencia: por el espíritu. Éste no puede menos de ver en ella la señal del «Espíritu».

De esta manera, el desenlace del problema planteado por Jesús se parece —en un plano distinto— a los demás desenlaces de la investigación intelectual, y aun científica. Al final de la mayor parte de las investigaciones, la inteligencia se encuentra ante un hecho dado que parece desmentir a la razón, ya que es un hecho que se presenta como contrario a los hábitos y a las leyes de la misma. Entonces hay que escoger. O se apoya uno sobre las estructuras de la inteligencia, y se las denomina axioma, razón, inteligencia. O, al contrario, se apoya uno sobre ese hecho dado, al que se juzga más seguro, más resistente, más real que los hábitos de nuestra mente. La inteligencia no se rinde, sino se dilata, se profundiza. Se siembra en ella un germen, que, en el fondo, está emparentado con la misma.

Lo eterno en el tiempo

Decía al comienzo de esta investigación que nuestra época prefería un Cristo-Historia a un Jesús histórico, una evolución de Dios en la Humanidad entera, que hiciese de cada hombre un Cristo virtual, más que una inserción divina en una sola naturaleza humana privilegiada, situada en un punto particular del tiempo. Y se comprende este deseo de ver cómo lo divino se acrecienta en la humanidad a través de las épocas ascendientes de la civilización, a fin de obtener una humanidad divina. Se puede decir que, en nuestros días, es ésta la religión —no formulada— de la incredulidad, cuando la incredulidad se ha hecho mística.

No es imposible que veamos algún día cualquier combinación de marxismo y de cristianismo. No podemos saber qué Arrio, qué

Pelagio le dará su nombre, su manera de ser, su colorido. Pero puede concebirse la dosis de los elementos. Tal herejía futura consistiría en decir que Cristo no es tan diferente de la dialéctica, es decir, de ese movimiento inmanente que impulsa a la humanidad a sobrepasarse, que Jesús es el nombre mítico y simbólico de la aspiración a la recapitulación de todo en la unidad. El Nazareno ha sido tal vez la causa ocasional de todo eso. Pero no existirá verdaderamente —como causa real y final—, sino cuando la humanidad esté unificada, esa humanidad que Él simbolizaba. Tal combinación de ideas podría tener fieles seguidores, y conquistar —como antaño el arrianismo—, en medio de la confusión de los espíritus, a muchas inteligencias y aun a masas. Pero eso no sería cristianismo.

En otras obras intenté analizar la actitud de parejas de inteligencias sobresalientes ante el problema del tiempo en su relación con la salvación: en el umbral de nuestra civilización he considerado la antítesis entre Plotino y San Agustín; al comienzo de los tiempos modernos, la antítesis entre Leibniz y Pascal; y más recientemente, en el alborear del conocimiento histórico, la antítesis entre Renan y Newman. Y siempre he advertido dos tipos de espíritu: los que no podían admitir una historia privilegiada, un momento de encarnación, un sobrenatural particular, los que no toleraban la inserción de lo divino sino a condición de que lo divino se hallase diseminado, diluido por todas las cosas y en todos los momentos, a condición de que fuese un elemento dinámico de las mismas. Y, por otro lado, he visto el tipo de los que, sintiéndose tocados por la virtud propia del cristianismo, y sin dejar de admitir la irradiación de lo divino sobre la historia, fijaban el punto de origen de esos rayos en la Encarnación histórica. Leibniz se acomodaría con gusto a un progreso, Pascal piensa en un Cristo singular, el Cristo de la historia que derrama tal o cual gota por él. Sí, nos hallamos ante el punto dramático de la separación entre los espíritus.[3]

El creyente, después de haber examinado los hechos, profesa que

el Infinito se ha insertado en la historia de esta descolorida especie, que ha comenzado por el más insignificante comienzo que imaginarse puede (hasta una muerte que Él ha querido que fuese, no lenta, sino súbita), que ha conocido todos los grados del tiempo sin ruptura, que ha tomado en sí mismo la forma del tiempo toda entera, que no ha permitido que hubiese intervalo que Él no franqueara. El Infinito se ha acomodado a esta lenta historia, a partir de una larga historia anterior, la cual, como toda historia, ha venido a resumirse en el seno de la mujer, que es el lugar en donde toda historia humana comienza una y otra vez: en ese seno ha querido fijar su primera residencia. Allí ha querido *nacer*, como dice nuestra lengua. Nacer es resumir y volver a partir. Es llegar a ser uno mismo, individualmente, y desligarse del *phylum* para intentar llevar a cabo un destino individual

Ese Cristo universal y cotemporal con la humanidad, ese Cristo místico y que va creciendo en ella, carecería de verdad y de raigambre, si no hubiese existido en el sentido más corriente de la palabra, desde el seno de la mujer hasta el seno de la tierra en donde toda forma humana se echa a descansar. Ahora bien: esa historia no puede ser conocida sino por la vía —corriente en sí misma— del conocimiento del pasado.

Tal es la idea que se desprende de mi meditación. Buscar los conceptos que presupone, las consecuencias que envuelve, es cosa que exigiría sin duda varias vidas, consagradas al pensamiento. El hombre, durante su tránsito por la vida, no puede más que diseñar esa labor. Pero la humanidad pensante puede intentarla: necesita emplear en ello todo su tiempo. ¿Habrá recibido, con este fin, el sosiego y tiempo dedicado a pensar?

En cuanto al problema planteado muy justamente por Kierkegaard, y que consiste en saber si unas verdades históricas pueden llegar a ser el fundamento de una vida eterna, nos encontraríamos

ciertamente con una dificultad muy importante si Jesús no tuviera vinculación con un pasado, si no tuviera subsistencia y posteridad en la historia, si fuese como un surgimiento instantáneo, sin duración antecedente o siguiente. Pero no ocurre nada de eso. Básteme evocar un pensamiento de Pascal, recogido por Filleau de la Chaise, ya que es imposible expresarse mejor con tan pocas palabras:

«No cabe duda de que todas las verdades son eternas, de que están ligadas y dependen unas de otras; y esta concatenación no se da solamente en las verdades naturales y morales, sino más aún en las verdades *de facto*, a las que se puede llamar en cierto modo «eternas», porque están todas ellas asignadas a ciertos puntos de la eternidad y del espacio, y componen un cuerpo que subsiste todo él para Dios.»

Problema de Jesús y problema de Dios

El problema que me he planteado no es ni siquiera un problema para muchas inteligencias de nuestra época, ya que éstas lo dan por resuelto previamente.

No es la primera vez que, al estudiar la génesis de las convicciones, observo el poder del «ya», es decir, del asentimiento previo. ¡Cuánta vigilancia hace falta para evitar que a los acusados se los tenga ya por culpables, para evitar que los oyentes se encuentren *ya* convencidos y prevenidos! La libertad pasa muchas fatigas para introducirse en esos mundos, en los que *ya* se ha decidido el juego, aun cuando se salven las apariencias de «libertad».

Por lo demás, en este instante, el hachazo de la duda se dirige mucho más abajo. No se discute a Jesús, sino la existencia o, más bien, la posibilidad de Dios. El que cree estar cierto de que el problema de Dios carece de sentido, ¿cómo podría dar cualquier género de sentido al problema de Jesús?

En tiempo del deísmo filosófico, se podía creer en Dios sin admitir la existencia de Jesús; y la educación dada por los Estados durante el siglo XIX —que fue un período de compromisos burgueses—, se inspiraba en tal criterio; entre el campo del materialismo y el de la fe cristiana, se había tratado de crear un terreno de «alianza», que hiciera decorosa la situación: era ese vago «espiritualismo» de colorido bíblico, que casi constituyó la religión de Europa y principalmente del Nuevo Mundo.

Por lo demás, la existencia del Islam, la de la filosofía griega en varios de sus grandes representantes, nos permite ver que la creencia en Dios es distinta de la fe en Jesús. A los ojos de todos los que filosofan, está bien claro que la creencia en Dios puede justificarse sin que se necesite previamente ninguna fe religiosa: es lo mismo que la Iglesia proclama y define cuando hace hincapié en el pensamiento de San Pablo, el cual dice que los paganos son inexcusables, porque no han deducido lo invisible de Dios por las cosas que fueron creadas.

Pero, si se abandona el terreno del derecho, para llegarnos al del hecho, al del hecho contemporáneo, no estamos lejos de ver despuntar el día en que apenas se distingan los que admiten la existencia de Dios de los que creen en la persona divina de Jesús. Estos dos problemas, para muchos conciencias, se hallan ligados el uno al otro. Couchoud hizo notar con razón que, de hecho, el Eterno —en el universo occidental— ya no es adorado solo, sino en Jesús y por Jesús. En Inglaterra, el «unitario» se diferencia poco del agnóstico; en Francia, el «deísta» es prácticamente a un ateo. En resumidas cuentas: tanto aquí como allí se rinde culto solamente al Dios de Jesús.

Y es posible que se vaya preparando una época en la que veamos aumentar hasta el extremo la separación de espíritus en dos universos, según dos gravitaciones. el polo del ateísmo militante convertido en religión, en mística terrena; el polo de la Iglesia, que agrupará en torno suyo a todos los que creen en Dios. Las posiciones

intermedias, que ya desde ahora son inestables, se disolverán o se unirán a uno de esos dos polos.

Esta conexión real de la creencia en Dios y de la creencia en Jesús se explica por dos razones profundas. Oí referir a Claudel que, cuando su hermana Camille le hizo leer la *Vie de Jésus* de Renan, él no vaciló y sacó inmediatamente la siguiente conclusión: «Si Renan tiene razón, Dios no existe». Y dedujo las consecuencias. En efecto: si Dios existe (Dios, a quien hay que definir como ser perfecto), y si Jesús es un mito: entonces, al Ser absoluto —a quien se concibe como veraz, plenamente respetuoso de sus criaturas, educador soberano de las conciencias, dueño de las casualidades— habría que imputarle una amarga y cruel ironía. El sadismo definiría el secreto último de la moral divina. Dios se ha burlado de la especie humana, llamada «privilegiada», conduciéndola —va través de apariencias y verosimilitudes— a que tome por Revelador, más aún, por persona divina, a un ser ambiguo, de tenue existencia, llamado Jesús, sobre el cual han venido a posarse —como chacales en torno a un cadáver— todas las enfermedades del espíritu y del alma. Y ese malentendido no se limitó solamente a los judíos en un único momento de su historia, sino que afecta a las naturalezas más delicadas, más sagaces, más nobles. Ironía, finalmente, que se ha elevado esta vez a la tercera potencia, ya que el error común, el «falso testimonio» divino, han tenido más felices efectos sobre el hombre de los que habría podido tener el conocimiento de los verdaderos resortes y de las verdaderas causas. El equívoco de Jesús se ha convertido en el fermento de los más elevados progresos del hombre: ha sido —en Occidente— el elemento motor y regenerador de la historia.

No se puede sostener durante mucho tiempo este género de consideraciones. Es mejor llegar de una vez a la consecuencia, y decir: Si Jesús no existe, es que Dios no existe. Y precisamente esa inexistencia de Dios, que tiene ya su fundamento confuso en el silencio de la naturaleza y en la realidad del mal, encuentra una confirmación erudita en la crítica de los orígenes cristianos. Por-

que, en este punto privilegiado, podemos llegar casi a comprobar por medio de métodos positivos la inexistencia de un amor divino. Está bien claro que —juntamente con el peso del sufrimiento— la existencia (continuada y renovada incesantemente) de la ilusión cristiana (sobre todo en la forma tan precisa, tan categórica, tan insolente, que le da el catolicismo romano) es el argumento más válido y palpable que se puede hallar contra la existencia de un ente infinito en ser y perfección, y que se define en último término por el amor. El ateísmo contemporáneo dispone con esto de una confirmación continua, fácil de comprender y bastante eficaz.

Pero ¿quién no ve que a esa manera de sentir, de razonar y de concluir se le puede dar la vuelta? Creo que las reflexiones que he ido presentando durante el curso de esta obra, ayudarán a invertir los «contras» en «pros».

En efecto: si, comenzando por dejar en la duda la existencia de Dios, estudiamos el problema por el otro costado, es decir, si partimos del dato «Jesús»; si no se procura negar anticipadamente ese dato por medio del postulado de que Dios no existe; si se admite la convergencia de las diversas trayectorias de la experiencia en favor del hecho «Jesús», entonces podemos preguntarnos, con razón, cómo podría explicarse —sin contar con una Providencia amiga del hombre— la inserción de ese Improbable en el contexto de la historia. Si Dios está vinculado con Jesús (en el sentido de que negar a Dios es privar de todo sentido al problema de Jesús), entonces se puede decir —a la inversa— que hacer del Jesús del Evangelio un ser real, y no un mito, es dar a Dios su oportunidad de existir.

Yo diría incluso que es dar a la existencia de Dios una densidad, una presencia, una intimidad acomodadas a las exigencias de las mentes modernas; porque el hecho «Jesús» es como un nuevo plano de existencia. Es un dato más accesible al hombre que el campo del universo e incluso que el terreno de la vida moral.

«La existencia por sí misma —decía Hamelin—, cuando se la toma en sentido absoluto, el universo con su organización tan perdidamente vasta y profunda: son prodigiosos fardos. No exigen a Dios gran esfuerzo, para cargar con ellos.»

Pero la humanidad, llena de trabajos o fatigas, absorbida por sus técnicas o sus conceptos, embotada y, como quien dice, materializada por sus conquistas sobre la materia, no encuentra suficiente energía pensante para elevarse hasta Dios, ora partiendo del mundo, ora de la conciencia. Se necesita, o un estado de inocencia, o una aptitud metafísica nada corriente, para que la meditación en torno al universo, en torno al orden admirable que existe en todos los niveles, en torno a las casualidades que se hallan tan bien distribuidas, en torno al interés que el universo tiene por algo tan improbable como es la vida, por algo más improbable todavía como es la especie humana y el desarrollo de esta especie entre tantas catástrofes, para que la reflexión sobre todas estas cosas —digo— haga que la razón se incline a creer que existe una causa, creadora, reguladora, interesada principalmente en el hombre.

Si ahora se toma como punto de partida de la reflexión el examen de la vida interior, y concretamente la experiencia de la incapacidad del hombre para darse a sí mismo eso infinito que le inquieta, entonces se encuentra uno ante un segundo dato, distinto del primero, que es como un segundo mundo presente en el interior del mundo, y que se va desarrollando por medio del pensamiento. Ese segundo mundo, más fácil de explorar, porque basta reflexionar sobre la experiencia de la existencia, habla mejor a los espíritus: cada uno lo lleva en sí mismo. Los que —como Pascal o Maurice Blondel— lo exploraron, han llegado a encontrar mayor audiencia.

Mas podría pensarse que esos dos planos son todavía insuficientes, porque en el caso de que se partiera del universo, el Dios a quien se llega por medio del cosmos es un abismo ordenador. Si

se toma como punto de partida la conciencia, entonces se encuentra uno arrojado ante una Ley o ante un Infinito imposibles de representar. Lo sé: esa incapacidad para ver las cosas que se conciben con la inteligencia no desvía a quien está ejercitando su pensar puro; pero es una dificultad para el amigo de la experiencia, el cual vacilará siempre ante un infinito sin rostro. Ahora bien: el hecho «Jesús», cuando es observado en sí mismo, y después situado en la historia integral, constituye el tercer plano de un dato, que se halla en conformidad con los dos anteriores, pero que es más significativo, y sobre todo más proporcionado con la luz que el hombre reclama para guiarse en la existencia.

ÚLTIMO DIÁLOGO

El incrédulo

Pero ¿por qué me obliga usted a escoger? Reconozco que ningún argumento de hechos llegará nunca a turbar la fe, como se había creído en el siglo XIX, sobre todo en lo relativo a la exégesis. Pero, hacia el año 1910, después del gran comienzo de este siglo, quedaba ya bien patente que la fe no había sufrido golpe alguno por la realidad de los conocimientos históricos. Los dos adversarios se estacionaban en sus posiciones. Ya no veíamos enfrentarse, como en el siglo anterior, a los que tenían la ciencia a su favor y a los que aparentemente la tenían en contra. Ciertos hechos ambivalentes podían ser interpretados, al menos a primera vista, tanto en el sentido de la fe como en el de la duda y negación. Después, en estos últimos años, se ha visto que el ideal de lo coherente, de lo racional en el sentido antiguo de la palabra, que había sido el ideal de las ciencias desde su origen griego, no poseía ya el mismo valor absoluto. En nuestros días, la ciencia se va acrecentando por el camino de suponer previamente lo imposible. Por medio de la paradoja, de lo aparentemente absurdo, de lo imposible de representar y casi imposible de concebir, es como la ciencia va haciendo sus descubrimientos.

Así pues, ¿por qué la ciencia va a reprochar a la fe el ser misteriosa en su orden? Se ha probado ya suficientemente —por declaración de los mismos ateos— que el ateísmo encierra en sí mayor número de absurdos que el número de misterios que implica la creencia en Dios. Ahora bien: como en el terreno de la fe no existe comprobación posible, yo no encuentro en mí suficiente luz ni suficiente energía para escoger.

Está en juego algo muy considerable, puesto que se trata de una opción que compromete toda la existencia. Para que tal opción fuera plenamente razonable, se necesitaría una probabilidad casi invencible. ¿Cómo se me va a pedir que introduzca el cambio; que sepa, en un elemento casi inmodificable, cual es el hábito de mi vida y de mi pensamiento, tomando como fundamento para ello ciertos fenómenos insólitos, de los que han sido testigos exclusivos ciertos orientales que vivieron ya hace veinte siglos y que no poseían formación crítica?

Voy más lejos todavía. Aun en el caso de que tales acontecimientos fueran reales y de que usted tuviese razón al creerlos fundados, ¿por qué se me va a condenar por el hecho de que permanezca en la actitud expectativa, que consiste en decir, como el resto de los hombres: «No puedo saber, me cuesta fatiga creer»? Y puesto que, a pesar de todo, me parece más verosímil pensar que esos fenómenos, aunque sumamente improbables, sean naturales, creo prudente el permanecer en ese estado de ignorancia no hostil.

Y si más tarde tuviera que ser juzgado por tal indiferencia ante un Juez de las conciencias que la considerase culpable, podría echar mano en mi favor del sólido argumento de la desproporción de las pruebas. Diría a ése que él es quien ha creado la incertidumbre, y que yo, para franquear ese último intervalo, no poseo el suplemento de energía que se denomina «fe», de esa fe que él solo —si existe— me puede dar».[4]

El creyente

«Si usted ha leído la historia de la marcha de mis pensamientos, habrá visto que he ido examinando los motivos plausibles que pueden darse para no creer. E incluso los he adoptado yo mismo. Los sometí a ensayo, a prueba. Y precisamente lo que me ha inclinado a creer fue el fracaso de la explicación inversa, cuando se la lleva hasta el fin, cuando se desarrollan todos sus postulados y todas sus consecuencias. Me erguí contra ello. Mi voz no fue la de la afirmación pura, ni la de la refutación, sino una voz más profunda: la de la obligación que nace de la reflexión y que, sin embargo, deja intacta mi libertad. En cuanto a mí, sin juzgar a nadie, estoy contento de haber vivido en este siglo XX, en el que este camino aparece con más nitidez y de manera más intimadora que antaño, cuando todavía no habían progresado los conocimientos positivos, de suerte que ahora puedo mejor «dar razón» a «todo el que nos pregunte sobre la esperanza que hay en nosotros». Tal como yo soy, me resultaría imposible permanecer en su incertidumbre, sin deshonrar en mí esa elevada parte de mi ser que desearía dirigirse siempre —cueste lo que cueste— hacia el punto en que disfrute de más razón y de más luz. Cuando la muerte venga por usted y por mí, más pronto o más tarde (pero, por largo que sea el intervalo, es verdaderamente despreciable), entonces se verá quién de los dos tenía razón. En ese momento, la experiencia eterna que usted tenga será la única confirmación que ambiciono para estas reflexiones mías, llevadas a cabo en el tiempo de las sombras y de las responsabilidades. No hay nada más que decir. Callemos. Respetémonos.»

---

1. La palabra «amor» no se ha encontrado asociada con el nombre de Dios, sino... desde cristo.

2. Y, por cierto, aun admitiendo el testimonio en cuanto a lo esencial, se podría conceder la fabulación para los márgenes: lo cual nada restaría a la fuerza de la atestación. Inversamente, se podría admitir la fabulación en cuanto a lo esencial, y conceder el valor del testimonio en cuanto a diversos detalles, lo cual en nada restaría el carácter de fabulación de todo el conjunto.

3 Véase *Plotin et Saint Augustin, Pascal et Leibniz, Renan et Newman,* Aubier éditeur París

4 El año pasado, Lucien Febvre, profesor de estudios históricos recientemente fallecido, escribía a propósito de mis investigaciones pasadas estas conmovedoras líneas «Es evidente que el inmenso esfuerzo que han desplegado —durante un siglo— los exegetas de los orígenes cristianos, adoptando como punto de partida un pequeñísimo número de documentos, miles y miles de veces tomados, vueltos a tomar, disecados, relacionados, opuestos, sin otro resultado que el de un embrollo cada vez un poco mayor acerca de lo que se creía saber, es evidente que una impotencia, testimoniada por el hecho mismo de que cada exegeta obtiene finalmente un Jesús propio, diferente del Jesús que ha reconstruido el vecino, pero todos ellos notables en que, si el exegeta no escribe novela (como hizo Renan, como no lo cesó de hacer en su libro del año 1863), entonces su gran obra o sus grandes obras no son más que escritos «En torno a Jesús» agrupaciones periféricas de hechos y de datos que circunscriben un vacío, escasamente habitado por una sombra casi impalpable Es evidente, digo, que la vanidad de tal trabajo solamente puede conducir a dos conclusiones O a una confesión de impotencia «Es inútil obstinarse Si algún día surgiesen textos nuevos, ya veríamos» Mientras tanto, hay que decir sin más «No sabemos» O a un recurso a la fe, la cual arrastra al creyente fuera de los limites razón positiva, hasta el misterio aceptado como tal Pero esto se dice demasiado de prisa, lo suma todo con excesiva brevedad El esfuerzo del señor Guitton ¿añade mucho a esta breve conclusión? ¿Cuántas personas formadas —como él dice— «en la escuela de Goethe», aceptarían (después de haberle leído) la decisión de tirar, con la cabeza inclinada, por el camino del misterio, en lugar de concluir sencillamente «No sabemos»? ¿Y cómo se las va a determinar a que emprendan semejante camino? Quiero decir ¿por medio de qué llamada a la razón?»

A esta pregunta ha tratado precisamente de responder la presente obra

XVI
LOS DISCIPULOS DE EMAÚS

Si fuera necesario presentar todo el Evangelio en una sola escena, en la que todo quedase ahí resumido, el pasaje que no vacilaría en escoger es el de los discípulos de Emaús.

Bien porque San Lucas lo quisiera así, en un gozne de su obra, en ese intervalo que transcurre desde la historia visible de Jesús hasta el inicio de su presencia invisible, hubiese sido el ofrecernos una escena que mostrara claramente los caminos que sigue la fe, en los espíritus, a través de las dificultades que van decreciendo con el tiempo. Esta obra no ha sido más que una glosa escrita en los márgenes de ese texto: porque, dentro de cada persona formada existen siempre dos seres que secretamente discuten en torno a Jesús.

Dos personas conversan en una carretera. Hablan de lo que siempre es tan visible en este mundo: el fracaso de los fundadores, las apariencias contrarias, la decepción, las promesas que no se han cumplido. Y, en concreto, comentan lo absurdo del movimiento iniciado por Jesús, movimiento que no ha logrado su objetivo, la demostración de que ya no hay cabida para la esperanza. Es cierto que no existen razones plausibles para dudar. Cada vez más van aumentando, porque cada discípulo añade sus propias dificultades

a las de su compañero. Y, mientras hablan, el Problema del que discuten les acompaña, situándose en el centro mismo de su ser en forma de un gran ardor. Los discípulos escuchan, como probablemente ocurra con muchos de los que se han centrado en la lectura de este libro, sin aceptar sus ideas, prestando tan sólo una atención condescendiente, para convencerse una vez más —por el fracaso de mis razones— de que el problema es eternamente insoluble. Pero Lucas nos hace entender porque la luz puede llegara brillar en la inmensidad de la sombra. En el momento en que el día declina, surge una aurora para el espíritu. El misterio se presenta sin anunciarse —incomprensible, pero no inconcebible—, y lo hace bajo diversos aspectos: el sentimiento de presencia, la iluminación del pasado y de los escritos acerca de ese pasado, el testimonio dado sobre la persona por la persona misma, la vinculación que se crea entre las conciencias por ese «partir del pan», la familiaridad enigmática y tierna o el rito misterioso. Después, el Eterno desaparece en el momento en que es más necesario.

Después de lo cual, ya no queda en el tiempo más que residuos, es decir, los recuerdos que se hacen necesarios revivir, los relatos que hay que contar, los símbolos que hay que mostrar, las ausencias que hay que soportar, los testimonios que se deben dar, las fundaciones que habrá que realizar, porque la duración debe ser llenada, porque el tiempo continúa, ese tiempo del que se sabe muy bien —por haberlo experimentado en un momento de plenitud— que ha quedado sembrado por un ser eterno.

Cuando trataba de condensar mis ideas acerca de este tema de «Jesús», he tenido con frecuencia una experiencia similar a lo planteado. En primer lugar, cuando trabajaba con ideas abstractas según los métodos de la razón, que quería seguir con rigurosidad. Después, cuando la obligación surgida del pensamiento me situó presencia de algo que se resistía a los análisis, y cuyos contornos quedaban silueteados por este mismo esfuerzo que yo ha-

cía por dudar, lo mismo que una mano, en la noche, explora a tientas, un objeto, y lo define según las resistencias que experimenta. Entonces, repleto de interrogantes, utilizando tan sólo como órganos de conocimiento las hipótesis contrarias a las que yo tengo, cargando a éstas de todo el espíritu que podía: pese a todo se me aparece un elemento refractario y lleno de intimidad: es como una X, fuente de luz, con tal que renuncie a querer extinguirlo de antemano. ¿Con qué palabra de nuestro idioma podría yo designar esa presencia, esa resistencia, opaca y transparente a la vez? El término más puro y más vacío en apariencia, es lo que íntimamente llamamos el SER, que se encuentra en nuestro interior, fuera de nosotros y encima de nosotros. Ese Ser podemos experimentarlo sobre las cosas y sobre las personas, con tal que vivamos día tras día con ellas, y les apliquemos todo su potencialidad. Pero tal vez no exista un lugar más apasionante para intentarlo, que en el problema planteado por Jesús, si nos servimos de todos los conocimientos de este tiempo, es decir, la palabra profunda y sencilla, por la que todo comienza y por la que todo se acaba.

Siempre que se analiza un sujeto real, para saber lo que Es, se adquiere la experiencia de la intimidad. En este caso, a medida que uno se adentra en los pliegues de ese problema extraordinario, el aspecto de maravilla, de extrañeza y de inverosimilitud, que adopta al principio (y que aleja de su examen a tantos espíritus, a quienes el cristianismo les parece tener los rasgos de leyenda demasiado bonita), esa faceta que deslumbra, se va desvaneciendo. La inseguridad, el miedo, el sentimiento de algo imposible de asimilar (que son los primeros estados de la conciencia ante el misterio) se disipan para dar paso a un sentimiento de verosimilitud humana.

Esta metamorfosis de la actitud del espíritu es muy similar a la que se puede observar ante una obra de arte, a la que habríamos sido incapaces de concebir como posible, pero que una vez que nos ha sido propuesta, y sobre todo una vez que vivimos con ella,

nos parece que está dada al mismo tiempo que nosotros, y que se halla comprendida en la existencia para siempre.

Esto no impide, en modo alguno, que subsistan las oscuridades. Las dificultades permanecen, porque las soluciones no las absorben, como tampoco la luz suprime la sombra que va con la cosa misma. La noche no es jamás sino la sombra de la tierra iluminada por su lado invisible.

Pero la oscuridad, que entonces subsiste, es semejante a la de la unión entre el alma y el cuerpo, o también a la del conocimiento del mundo por parte de la mente. Es de la misma naturaleza que esa transparencia densa en la que nos movemos, vivimos y somos, pero que resulta tan favorable y necesaria, a la manera humana de conocer, de amar y de valer.

*

¿Cuál será ahora el futuro que espera a la especie humana? Puede ser que no haya llegado todavía su edad adulta, y que en este instante del siglo XXI después de Cristo represente la preinfancia del mundo. Por el contrario, la experiencia puede haber durado lo suficiente, y que esté a punto de terminar. Pero, como he señalado con frecuencia, el tiempo no tiene importancia. Estamos asistiendo a una especie de reagrupación de naciones, a un ensayo de recapitulación en la unidad. Pero ¿en torno a qué principio, a qué centro, y debido a qué resorte? ¿Hay un Ser, una Idea, una Existencia que, en nuestros días, sea verdaderamente capaz de permitir a los hombres que se unifiquen, que progresen independientemente de nivel, que reparen en un instante sus pérdidas? Me parece que la historia de Jesús, aclarada por la de las épocas que la precedieron y por los veintiún siglos que han transcurrido después de su venida, permite responder a esta pregunta. Porque se puede decir que hemos hecho casi todas las experiencias, que hemos agotado todas las negaciones: y no hay otro nombre —fuera del de Jesús— que pueda pronunciarse para dar, al hombre del siglo XX, esperanza y gozo.